ELEMENTI
D' IDEOLOGIA

DEL CONTE

DESTUTT DI TRACY

PARI DI FRANCIA
Membro dell' Istituto di quel Regno
e della Società filosofica di Filadelfia

PER LA PRIMA VOLTA PUBBLICATI IN ITALIANO

CON PREFAZIONE E NOTE

DEL CAV. COMPAGNONI.

PARTE TERZA

DIVISA IN TRE VOLUMI.

LOGICA

Alla quale è premesso un Opuscolo recentemente pubblicato dall' Autore, e intitolato Principii logici, o sia Raccolta di fatti relativi alla umana intelligenza.

Vol. II.

MILANO
PRESSO A. F. STELLA E COMP.
1817.

Digitized by Google

CO' TIPI DI GIO. PIROTTA.

B-14.2.241

Digitized by Google

ELEMENTI
D' IDEOLOGIA.

CAPITOLO III.

Quale è la cagione prima di ogni errore?

Ella è cosa chiara e provata che noi non conosciamo mai che le nostre percezioni, e che non veggiamo mai in questo mondo che le nostre proprie idee: per lo che tutte queste percezioni o idee sono per noi realissime; e di più noi ne siamo pienamente sicuri qualora le sentiamo, e per ciò solo che le sentiamo. Questa è la base di tutta quanta la certezza; e a prima vista sembra ch' essa sia tale, che noi dovremmo essere inaccessibili ad ogni errore. Intanto pochissime di queste percezioni o idee sono impressioni semplici e dirette, quasi tutte essendo composte le une delle altre. Perciò si vede al primo colpo d'occhio che la loro formazione e generazione successiva è assai

sottoposta a moltissima imperfezione : e siccome tutte le nostre cognizioni non consistono che nelle combinazioni che facciamo delle nostre prime percezioni , e nelle relazioni che scopriamo tra esse.; così egli è facile avvedersi che non vuolsi nulla di più perchè la verità spessissimo ci fugga dinanzi. Ma questa maniera generale di conoscere la cagione de' nostri errori è insufficiente ed imperfetta.

Quando noi abbiamo incominciato a parlare delle nostre idee, intesi a spiegarne la formazione e la generazione , le abbiamo divise in parecchie classi onde meglio distinguerle. Bisogna presentemente seguire la stessa regola, e considerare separatamente queste diverse specie d'idee, per vedere chiaramente in che ciascheduna di esse sia suscettibile di errore. Questo esame , secondo me, non è stato fatto mai in un modo atto a soddisfare; eppure esso è il solo mezzo per cui possiamo giungere a conoscere con precisione in quai momenti e per quali ragioni c' incomincia a mancare la certezza. Non paventiamo adunque di entrare in qualche minuta particolarità, e a questo effetto serviamoci della classificazione delle nostre idee adottate già negli *Elementi d' Ideologia propriamente detta.*

Se io impiego questa classificazione, nol fo già perchè la consideri come perfetta , ma perchè tutte le altre che conosco mi

pajone anche meno buone; poichè sono persuaso che non avremo mai in nissun genere una classificazione assolutamente immune da eccezioni, perchè le classi delle cose non sono che nelle nostre teste, e non già nella natura. Oltre di che l'utilità di tutte le nomenclature si è di evitare da una parte la confusione degli oggetti, e dall'altra una troppo grande dispersione de' medesimi. Le nomenclature sono buone quando sono capaci di ajutare la nostra mente nelle sue ricerche, e non le fanno prendere nozioni false. Questa mia, qualunque ella è, credo che si sia trovata, e che si troverà ancora avente le due qualità accennate. Serviamcene adunque per esaminare le proprietà particolari di ciascheduna delle nostre specie d'idee.

Noi abbiamo distinto nelle nostre percezioni le idee semplici, quelle cioè la cui percezione non esige che una sola operazione intellettuale, e le idee composte, vale a dire quelle per la cui formazione parecchie operazioni intellettuali sono necessarie.

Le nostre idee semplici sono le nostre *pure sensazioni*. Noi non facciamo assolutamente che *sentire*. Le nostre idee composte sono prima d'ogni cosa tutte le nostre *idee degli esseri*, delle *loro qualità, de' loro modi, e delle diverse classi e specie degli uni e delle altre:* noi formiamo tutte queste idee unendo, separando, combinando le idee semplici

che codesti diversi esseri ci cagionano. In appresso le nostre altre idee composte sono quelle che hanno un carattere particolare, e che per questa ragione chiamiamo *ricordanze*, *giudizii* e *desiderii* Queste cinque specie di *percezioni* comprendono tutte quelle delle quali noi siamo capaci. Esaminiamole una per una.

1.° Le *sensazioni*. Le nostre sensazioni sono esterne, od interne. Esse hanno per cagione le impressioni de' corpi sui nostri organi esterni, oppure l'azione e reazione de' nostri organi interni, gli uni sopra gli altri, o de' moti operati nel seno medesimo del sistema nervoso o del centro del cerebro solo (1). Ma in tutti i casi esse sono l'effetto di un atto unico della nostra sensibilità. E quantunque esse possano essere il risultato di molti moti combinati, sono però

---

(1) Veggasi l'opera: *Relazione del fisico e del morale dell' uomo*. L' autore di essa è il primo che abbia chiaramente distinti i differenti effetti della nostra sensibilità, e che abbia sviluppate tutte le loro circostanze e conseguenze. Egli ha fatta realmente tutta la storia dell' uomo fisico e morale, o, per dir meglio, tutta la storia fisiologica e ideologica. Se la mia *Logica* trovasi alquanto più profonda delle altre, ne è cagione l' opera sua, la quale mentre non è una logica, fa però che sia più facile farne una eccellente dopo che essa è comparsa, di quello che fosse facile prima farne una mediocrissima *(Nota dell' Autore.)*

idee o percezioni semplici, modi semplici della nostra virtù senziente (1).

Nelle nostre sensazioni interne bisogna comprendere tutte le impressioni, o maniere di essere, che comunemente si chiamano sentimenti od affezioni dell' anima, come i sentimenti di contentezza o di tristezza, di confidenza o di scoraggiamento, di forza o di debolezza, di attività o di languore, di calma o di agitazione, e così via discorrendo. Imperocchè questi sono atti semplici della nostra sensibilità, come il sentimento della fame, della sete o del dolor colico (2).

---

(1) Vi sono molti autori i quali non vogliono che le nostre pure sensazioni sieno idee. Credono essi che la parola *idea* significhi necessariamente *immagine*. Ma primieramente bisognerebbe allora ricusare il nome d' idee ai nostri giudizii e ai nostri desiderii, non essendo nè gli uni nè gli altri *immagini;* e non si potrebbe dare tal nome alle nostre ricordanze se non secondo la specie d' idee di cui fanno sovvenire. In secondo luogo si dovrebbe per lo meno ricusare di riconoscere assolutamente alcuna idea semplice, poichè in questo sistema è certissimo che sono formate di parecchie operazioni intellettuali differenti, e per conseguenza non possono essere chiamate semplici.

Del resto io non pretendo discutere qui le diverse classificazioni usate; poichè così facendo si discuterebbero altrettanti sistemi di analisi del pensiere. A me basta che la classificazione mia spiegata bene offra un senso chiaro e preciso. E questa sarà una prova ch' essa presenta i fenomeni sotto il loro vero aspetto.
(Nota dell' Autore.)

(2) Se ci fosse permesso, diremmo che queste affezioni dell' anima, piuttosto che *atti semplici* della

Bisognerebbe comprendervi anche tutte le nostre passioni, se non fosse che le passioni nostre propriamente dette contengono tutte un desiderio vago o determinato, il quale deve collocarle nella classe dei desiderii, di cui parleremo in appresso.

Le nostre sensazioni adunque sono tutte idee o percezioni semplici; onde non danno luogo a veruna specie d' incertezza, poichè nelle idee semplici non entra nè dubbio nè errore: questa è cosa che importa assai di notare. Quando io percepisco una sensazione, fosse pur ciò senza cagione cognita, senza cagione apparente, o in una circostanza nella quale un altro individuo non la percepirebbe, o ne percepirebbe una differente, non è meno certo che provo questa sensazione, ch'essa in me e per me è reale, e che è tal quale io la provo.

Avvertiamo però attentamente che le nostre sensazioni non sono così idee assolutamente semplici e pienamente certe sotto tutti gli aspetti, se non in quanto esse sono spoglie totalmente di ogni accessorio. Subito

---

nostra sensibilità, si potrebbero chiamare *stati* della sensibilità, effetti di sensazioni non semplici, ma composte, effetti di giudizii, il più delle volte oltre ogni credere rapidissimi, nè il più delle volte disgiunti da desiderii. Questa nostra osservazione, quando sia giusta, non toglie nulla al discorso dell' A., perchè si verifica sempre in questi fenomeni qualche cosa d' indivisibile o di semplice.

che noi aggiungiamo solamente alla impressione che ci fanno, il giudizio ch' essa ci viene da un tale oggetto, da una tale cagione o da un tale organo, l'idea che ne abbiamo, è composta di questa impressione e di questo giudizio; ed allora entra nella classe delle idee composte, di cui parleremo fra poco. Or questo è il caso in cui siamo tutti dachè abbiamo appreso a riconoscere che esistono altri esseri oltre la nostra virtù senziente, qualunque sia, e il momento in cui l' abbiamo appreso, e la maniera con cui l' abbiamo scoperto.

2.° *Le idee degli esseri, delle loro qualità e de' loro modi, sieno individuali e particolari, sieno generalizzate ed astratte.* Nei primi momenti della nostra esistenza noi non sentiamo punto direttamente ed istantaneamente l' idea di un uomo, di un albero, di una casa, come sentiamo una semplice impressione di caldo, di freddo, di dolore o di piacere, di suono o di colore. Noi sentiamo soltanto le diverse impressioni che ci vengono da codesti corpi, e componiamo a poco a poco le idee di questi oggetti, unendo successivamente le une alle altre tutte le sensazioni che ne riceviamo a misura che giudichiamo esserne essi le cagioni. Similmente formiamo le idee delle loro qualità, aggiungendo alla impressione che ci fanno, il giudizio che tale impressione ci viene da questi oggetti In seguito generalizziamo que-

ste idee degli esseri, delle loro qualità e de' loro modi; e ne facciamo delle idee di classi, di generi e di specie, formandone differenti giudizii, i quali danno luogo a diverse astrazioni e a nuove unioni, che sono altrettante modificazioni posteriori, ciascuna delle quali crea una idea realmente differente da quella che precede. Tutto ciò è spiegato nel cap. VI della *Ideologia propriamente detta*, ove trattasi della formazione delle idee composte, e in parecchi altri luoghi, e specificatamente in occasione che si parla dei segni.

Una volta che tutte queste idee sono composte, formano tante percezioni uniche, come il minimo de' loro elementi; ed esse sono così certe, così reali in quanto sono sentite, come lo sono le nostre idee più semplici. Ed è egualmente indubitato ch' esse esistono in noi tali quali sono quando le percepiamo, come una semplice impressione di puntura o di scottatura, di star bene o di star male, quando proviamo queste cose.

Quello che è incerto, si è sapere, se queste idee sieno ben conformi agli esseri dei quali le crediamo le immagini; se gli elementi de' quali le abbiamo composte, appartengano realmente a questi esseri, come noi lo pensiamo; se nelle differenti combinazioni che abbiamo fatto di queste idee per formarne delle nuove, noi non vi abbiamo realmente fatto che le aggiunte, o le sottrazioni che noi crediamo d'avervi fatte;

e se non vi abbiamo messi, o non vi abbiamo levati via alcuni elementi senza essercene accorti; di maniera che non abbiano colle idee da cui derivano, e con quelle che derivano da esse, fra esse medesime, se non se le relazioni reciproche che noi supponiamo.

V' è dunque luogo a dubbio e ad errore non nell' atto di percepire le idee composte di questa specie (poichè tutto quello che sentiamo, è sempre reale e certo), ma solamente nei giudizii che formiamo di queste idee, e in quelli sui quali la loro composizione si fonda. Noi quanto prima esamineremo la cagione di questo fatto. Per ora contentiamoci di averlo stabilito.

3.° *Le ricordanze.* Le nostre ricordanze, di qualunque natura sieno, sono impressioni attuali che proviamo per l' effetto d' impressioni passate, la cui cagione non è più presente. Sono esse dunque idee composte, poichè rendono necessarie due operazioni intellettuali distinte; quella di percepire la prima impressione, e quella di percepirne la riproduzione con un secondo moto interno, spesse volte assai differente dal primo. Non è però indispensabilmente legato alla loro esistenza, a modo che noi le riconosciamo per la rinascita di una impressione passata; e quando noi non le riconosciamo per tali, sono per noi come una nuova impressione, e fa d'uopo collocarle in quella classe delle altre percezioni, alla quale esse

appartengono per la natura della idea percetta.

Ma eziandio quando le riconosciamo per ricordanze, esse sono certe e reali in quanto sono percezioni attuali. La cosa sola in che possono ingannarci, si è l'opinione che noi abbiamo ch' esse sieno la rappresentazione fedele di una impressione antecedente. Questo è un giudizio che vi aggiungiamo; e questo giudizio può essere falso in parecchie maniere, secondo la specie della ricordanza a cui si unisce.

Le ricordanze delle idee composte della classe di quella di cui abbiamo parlato, sono fra tutte le più capaci d'essere esatte. Esse rinascono per mezzo di una operazione intellettuale, che è quasi la stessa che quella per la quale sono state percette. Tuttavolta può succedere, e succede anche troppo spesso, che nella loro rinascita queste idee acquistino qualche nuovo elemento, o ne perdano qualcheduno di quelli che avevano, e ciò senza che noi ce ne avveggiamo. Questa è una cagione di errori.

Questa cagione di errori si trova ancora nelle ricordanze de' nostri giudizii, perchè le due idee comparate in questi giudizii possono facilmente non rinascere esattamente quali erano, e per conseguenza la ricordanza del giudizio è imperfetta. Ma qui occorre anche di più. L'atto intellettuale per cui ci ricordiamo di un giudizio fatto antece-

dentemente, non è della stessa natura che quello pel quale questo giudizio si forma. Quando io dico: *dachè gli uomini sono quasi tutti più o meno cattivi, ne siegue che sia necessariamente nella loro natura d'esser tali*, io non formo attualmente questo giudizio: *gli uomini sono quasi tutti più o meno cattivi*, non fo che ricordarmene. Non sono punto nella stessa situazione di spirito in cui era quando lo formai; non fo la stessa operazione intellettuale. Imperocchè non solo non ho tutte le percezioni medesime che aveva allora, ma non sono affetto nella stessa maniera, ed avrei grave torto se credessi che queste due mie situazioni fossero identiche.

Ma peggio è ancora se si tratta della ricordanza di una pura sensazione. Quasi tutte le sensazioni nostre sono o un dolore o un piacere più o meno vivo; e sicuramente la ricordanza di un dolore è assai differente dal dolore medesimo: perciocchè se il dolore rinasce, non è più una ricordanza, ma un dolore attuale, presente, simile soltanto a un dolore precedente.

A propriamente parlare, noi non possiamo avere alcuna reale ricordanza di una semplice e pura sensazione; e perciò non possiamo farla con verità conoscere ad altri che non l'abbia provata. L'idea che noi ne conserviamo, e che possiamo trasmettere, è di un genere d'idee composte di modi e di qualità: non è che una specie d'*immagine*.

E siccome è assai verisimile che questa idea o questa immagine non rimanga in noi, e non sia trasmissibile se non perchè è attaccata alla sensazione di un segno, questo rende verisimile l'opinione di quelli i quali pensano che senza segno qualunque noi non avremmo assolutamente memoria, e che tutto l'edifizio delle nostre idee sta sull'artificio consistente in aver fatto, di una sensazione possibile a richiamarsi a volontà, l'immagine, comunque imperfetta, di una sensazione che non possiamo realmente far rinascere. Checchè sia di questa opinione, si vede da quanto abbiamo detto, come la ricordanza di una sensazione è necessariamente imperfetta.

La ricordanza di un desiderio lo è anche di più. V' è infatti la medesima differenza tra il provare un desiderio e il ricordarsene, che è tra il percepire una sensazione e il ricordarsi della stessa; ed oltre ciò nel desiderio vi sono tutt' i giudizii almeno impliciti che si fanno sul suo oggetto, la sua cagione e i suoi effetti; la ricordanza delle quali cose è sottoposta a tutti i difetti che abbiamo osservati nelle ricordanze de' giudizii.

Non dobbiamo dunque meravigliarci della differenza che esiste ne' nostri raziocinii quando noi siamo attualmente animati da una passione, o mossi da una sensazione, e quando vi riflettiamo sopra tranquillamente. Ne' due casi noi non operiamo realmente sopra le medesime percezioni.

Quest' analisi ben penetrata delle ricordanze nostre ci dimostra perchè siasi creduto di dover fare due cose essenzialmente differenti del *sentire* e del *pensare*, di ciò che chiamasi *spirito* e *cuore*, delle impressioni nominate *affettive* e *percettive*. Queste differenze sono l'effetto di un esame superficiale. Fra queste due classi di percezione non v' è altra diversità che quella di un grado maggiore o minore di energia e di vivezza; ma è sempre sentire. Quando noi percepiamo l' idea di un essere o un giudizio, noi lo sentiamo come quando percepiamo una sensazione o un desiderio. Solo è da notarsi che di queste percezioni le une ci recano dispiacere o piacere direttamente e per sè medesime, e le altre unicamente per le loro conseguenze o circostanze.

Ma la cosa che debbesi ben bene osservare dopo avere analizzate le nostre ricordanze, si è, che dopo aver noi vivuto qualche tempo, quasi tutte le nostre idee sono altrettante ricordanze, e che le impieghiamo quasi sempre nei nostri raziocinii come se fossero ricordanze fedeli: cosa rare volte vera; e senza tener conto della imperfezione inevitabile e necessaria di parecchie specie di queste ricordanze; il che è un gran fallo: di maniera che noi sovente crediamo di occuparci della idea stessa che avevamo in addietro, mentre ciò è affatto falso.

Tutta volta le ricordanze nostre costante-

mente c' inducono in errore per mezzo dei giudizii che alle medesime noi uniamo; ed è verissimo che in sè stesse, e nella qualità d' idea attuale ed isolata, esse sono certe e reali come tutte le nostre percezioni.

4.° *I giudizii.* I nostri giudizii consistono nella percezione della relazione di due idee, o, per dire più esattamente, nel percepire che di due idee una contiene l' altra. Sono adunque anch' essi idee composte, perchè suppongono almeno due operazioni intellettuali, quella cioè di percepire le due idee che sono l' oggetto del giudizio, e quella di percepire che la seconda di queste due idee è uno degli elementi componenti la prima. Quando noi formiamo un giudizio, per ciò solo che lo formiamo, esso è per lo meno nella nostra mente, se anche non sia nella realtà. Così, a parlare esattamente, è vero che nissuno de' nostri giudizii preso isolatamente è, o può essere falso; perchè il sentimento che abbiamo della relazione percetta è reale ed indubitato, come lo sarebbe quello di una sensazione o di un desiderio. Ma noi ritorneremo ad esaminare in che consista la giustezza o la fallacia de'nostri giudizii, quando avremo terminato di vedere che nissuna delle altre nostre percezioni è in sè stessa suscettibile d' incertezza o di errore; che quando alcuna n' è intaccata, ciò proviene sempre dai giudizii che vi s' intrudono; e che per conseguenza dai nostri giudizii soli vengono

tutte le aberrazioni de' nostri raziocinii, e tutte le differenze le quali troppo spesso esistono tra le nostre opinioni e la realtà delle cose. Passiamo oltre.

5.° *I desiderii.* I nostri desiderii, le nostre volizioni, tutti in somma gli atti più o meno energici della nostra volontà, qualunque sia il nome che voglia darsi ad essi, sono essi pure idee composte, perchè suppongono la percezione di una maniera di essere qualsiasi, il giudizio almeno implicito che questa maniera di essere è da desiderarsi o da evitarsi, e il sentimento che vien dietro al giudizio. Quando proviamo un desiderio, non v'è dubbio che questo desiderio non sia reale, e tal quale noi lo proviamo. La sola cosa su cui possiamo ingannarci, consiste nei giudizii che facciamo sopra i suoi motivi, il suo oggetto e i suoi effetti. Oud' è che anche questo genere di percezione in sè stesso è inaccessibile all'errore. L'errore può trovarsi unicamente ne' giudizii che vi si aggiungono.

Abbiamo precedentemente veduto come gli atti della nostra volontà, e spezialmente quelli che chiamiamo *passioni*, si avvicinano alle pure sensazioni interne che diciamo *sentimenti*; e sopra tutto che gli uni e le altre hanno la proprietà comune notabilissima, che non possono esserci veramente richiamati alla memoria, e che non possono in nissun modo essere per noi un soggetto di ricordanze realmente esatte. Forse v' è qualcheduna di

queste affezioni di cui si dubiterà se debbasi classificare tra i sentimenti o tra le passioni, e collocarla sotto il dominio della semplice sensibilità o sotto quello della volontà; ma in tal caso il partito che si prenderà sopra impressioni sì vicine le une alle altre, sarà indifferente; e qualunque sia, non ne risulterà alcun inconveniente per le conseguenze che potrassene trarre in susseguenti analisi. Noi così abbiamo interamente finito di prendere in esame le nostre differenti specie di percezioni o idee.

Questo esame circostanziato ci dimostra parecchie importanti cose:

1.° Che le nostre pure sensazioni, o idee semplici, sono assolutamente e pienamente reali, certe, inaccessibili ad ogni errore, perchè consistono unicamente in questo sentimento infallibile che ne abbiamo; ma però che non godono pienamente di quel privilegio, se non in quanto sono perfettamente esenti dalla mescolanza di ogni giudizio; cosa che non è più possibile dachè abbiamo appreso a riferirle agli esseri che ce le cagionano.

2.° Che tutte le nostre idee composte, vale a dire tutte le idee che noi abbiamo nello stato e nel grado di cognizioni a cui tutti siamo giunti, sono in sè stesse e per sè stesse, egualmente che le altre, certe e reali, avuto riguardo allo stesso sentimento della coscienza che ne abbiamo: ma che

però sono tutte accessibili all' errore per mezzo de' giudizii che vi si uniscono, o in virtù de' quali esse sono composte; e che in particolare le nostre ricordanze sono quasi sempre erronee sotto l' aspetto del giudizio pel quale noi le riguardiamo come l' immagine fedele della idea che rappresentano; e lo sono più o meno e in diversi modi, secondo la natura di questa idea.

3.° Che quantunque tutte le nostre idee non sieno fallaci ed erronee che in grazia de' giudizii che vi si uniscono, di modo che le idee semplici, nelle quali non entra alcun giudizio, sono assolutamente inaccessibili all' errore; però è verissimo che i nostri giudizii, le nostre percezioni di relazioni sono in sè stesse e per sè stesse, come tutte le altre nostre percezioni, reali, certe ed inaccessibili all' errore, almeno nel senso, che sono veramente e necessariamente tali quali noi le percepiamo, per ciò solo che appunto le percepiamo.

Tali sono i risultati di questo capitolo. Ed io ardisco credere che queste sieno altrettante verità incontrastabili, le quali unite a quelle stabilite nel capitolo precedente ci vanno a svelare il forte e il debole di tutte le nostre cognizioni.

Quest' ultimo articolo però a primo colpo d' occhio sembra comprendere due asserzioni contraddittorie. Pare assurdo il dire che le nostre idee non sono soggette ad errore se

non in grazia de' giudizii che vi si uniscono; e che intanto i nostri giudizii sieno essi medesimi inaccessibili all' errore, quanto lo sono tutte le altre nostre percezioni. Ma questa contraddizione apparente svanisce dachè si fa attenzione alle nostre osservazioni sulla imperfezione delle nostre ricordanze. Infatti dachè noi formiamo un giudizio sopra una idea, dachè percepiamo una relazione tra questa idea ed un' altra, questa relazione vi è *attualmente* per ciò solo che noi ve la veggiamo; questa percezione esiste *attualmente* per ciò solo che noi l' abbiamo, che noi la percepiamo. Questo giudizio in sè stesso è dunque necessariamente ed invincibilmente giusto, preso isolatamente. Ma questa idea la quale ci dà una tale percezione di relazione; questa idea di cui giudichiamo, è da noi già conosciuta, non fosse ciò che da un istante, per la manifestissima ragione che ne giudichiamo. Essa è dunque *attualmente* una ricordanza; e può essere una ricordanza imperfetta. Può dunque darsi che non abbia essa mai contenuto l' elemento che attualmente veggiamo in essa; può essere che non solo questo elemento non sia implicitamente compreso tra quelli che fino allora la componevano, ma di più che esso vi ripugni e che sia contraddittorio alla medesima; e che per conseguenza questa idea sia divenuta *attualmente* per noi un' altra idea senza che ce ne siamo accorti. Allora

il torto nostro non è precisamente di vedervi l'elemento che presentemente vi scorgiamo, ma è quello di credere che dopo questa mutazione essa sia ancora la medesima idea che quella che abbiamo precedentemente avuta. Laonde, se è verissimo che le nostre ricordanze non sono soggette ad errore se non in grazia del giudizio pel quale le riteniamo come rappresentazioni esatte d'idee anteriori, verissimo è ancora di più che i nostri giudizii medesimi non sono falsi se non quando abbiamo il torto di credere che l'idea di cui attualmente giudichiamo, e nella quale veggiamo un nuovo elemento, sia la stessa che quella che prima conoscevamo, la quale non conteneva questo elemento nè implicitamente nè esplicitamente, e alla quale esso può convenire. Egli è dunque per conseguenza vero che i nostri giudizii non sono mai falsi se non se per la imperfezione delle nostre ricordanze.

Così dopo avere riconosciuto da bel principio che tutte le inesattezze delle nostre idee vengono dai nostri giudizii, si trova in ultima analisi ch'esse vengono dalle nostre ricordanze, e che i nostri giudizii sarebbero necessariamente giusti se le ricordanze nostre fossero esatte. In fatti poichè tutte le nostre cognizioni consistono unicamente nelle relazioni che veggiamo tra le nostre differenti percezioni, è naturalissima cosa, che siccome la cagione della loro cer-

tezza si trova nella certezza delle nostre percezioni attuali, così la cagione de' loro errori consista nella imperfezione delle relazioni di queste percezioni *attuali* colle percezioni *anteriori*. Tutto questo si concepisce; ma richiede una più ampia spiegazione, e noi siamo per darla.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

(Continuazione del precedente.)

La cagione prima di ogni errore è in ultima analisi l' imperfezione delle nostre ricordanze.

Abbiamo già parlato molto, e a diverse riprese, de' nostri giudizii. La materia sembra esausta, e forse anche il lettore ne è defatigato. Non ostante poichè i giudizii nostri sono percezioni di relazione, e poichè tutte le nostre cognizioni non consistono che nelle relazioni che noi scopriamo tra le nostre percezioni; siegue da ciò che tutte le cognizioni nostre altro non sono che giudizii formati; e che perciò non si saprebbe soverchiamente esaminare una operazione intellettuale di tanta importanza. Laonde è d'uopo assolutamente investigare in tutta la sua profondità questo soggetto, fino a tanto che nulla più resti nè d'incerto, nè di oscuro.

Io debbo provare che nissuno de' nostri giudizii, preso in sè stesso ed isolatamente, è o può essere falso; e che per conseguenza si può a tutto rigore dire in un certo senso, che noi non c'inganniamo mai qualunque cosa noi affermiamo. Quest'asserzione è tanto

bizzarra, ed è sì singolare che pongasi per un preliminare necessario onde insegnare a formar giudizii veri, che per provarla è d'uopo ripigliare le cose da più alto punto.

Noi abbiamo detto nel I e II capitolo della *Grammatica*, che non esprimiamo mai nel discorso se non se idee isolate, ovvero idee unite in proposizioni, perchè noi non facciamo mai nel pensier nostro che due cose, *sentire*, cioè, e *giudicare*. E questo è vero; perchè, per complicata che sia una idea, dacchè essa è formata, se si presenta sola alla mente nostra, essa è per noi una percezione unica, come l'idea più semplice: noi la sentiamo; ed ecco tutto. Ma noi abbiamo anche detto che *giudicare* è anche esso *sentire*, ed è sentire la relazione di due idee, ovvero, per parlare con maggiore esattezza, è sentire che di due idee attualmente presenti al pensier nostro una contiene l'altra. E questo pure è vero; il che dee omai cominciare a farvi pensare che quest' atto di giudicare dee partecipare della infallibilità di quello di sentire, del quale non è che un caso particolare; e che noi non possiamo ingannarci più, sentendo che una idea è contenuta in un'altra, che tenendo ciascheduna di queste idee separatamente. E questo pure è anche vero. Allorchè due idee sono presenti alla nostra mente, e che noi giudichiamo che una delle due contiene l'altra, o in altri termini, che quella chiamata *attributo* è uno

degli elementi che compongono quella chiamata *soggetto*, egli è indubitabile che la cosa è tale: ed anzi aggiungo ch' egli è impossibile che la cosa non sia tale. Voi ne converrete meco.

In fatti giudicare che una idea è uno degli elementi che ne compongono un' altra, è vederla, è sentirla in quest' altra. Ora siccome le nostre idee non esistono che nella nostra mente, siccome esse non sono se non ciò che sentiamo, esse sono e sempre e necessariamente tali quali noi le sentiamo; e per conseguenza una idea ne contiene realmente un' altra *nel momento in cui noi lo giudichiamo*, per ciò solo che noi lo giudichiamo.

Egli è per questo che si ha ragione di dire, che quando due uomini hanno ben esattamente le due medesime idee, essi ne formano sempre e necessariamente il giudizio medesimo. Perciocchè se il primo giudica che una di queste idee contiene l' altra, mentre il secondo giudica ch' essa non la contiene, ciò prova che questo elemento è realmente di più nella idea che è il soggetto del giudizio del primo, e che per conseguenza egli non ha esattamente la stessa idea del secondo.

Egli è ancora per questo ch' egli è vero, che quando due uomini s' intendono perfettamente, essi sono sempre del parere medesimo; e che quando disputano, credendo d' intendersi, in realtà non si comprendono

pienamente. Perciocchè quando sono giunti a spiegarsi reciprocamente l'idea ch' essi credono la medesima, in modo ch'essa contenga esattamente per entrambi gli stessi elementi, essi ne formano sempre e necessariamente i medesimi giudizii.

Ed ancora per questo è verissimo, che parlando con rigorosa esattezza, non v' ha alcuno il quale giudichi malamente (1), siccome non v'è alcuno che *malamente senta.* E si può eziandio aggiungere, che *non è punto possibile giudicar malamente*, come non è punto possibile malamente sentire. Imperciocchè, sia che si dia il proprio assenso all' affermativa, sia che diasi alla negativa, la cagione di ciò è sempre nella idea che realmente si ha nell'atto presente: ond' è che in entrambi i casi si ha sempre ragione del pari. Se un altro uomo si decide in senso inverso, ciò nasce perchè la sua idea attuale ha effettivamente un elemento di più o di meno. Sotto il medesimo segno egli ha veracemente un'altra idea, in conseguenza della quale egli dee negare mentre il primo afferma, od affermare mentre l' altro nega: ma tutti e due hanno egualmente ragione, almeno relativamente alla loro idea attuale,

(1) Si vede nel secondo esercizio di Logica del P. *Buffier*, ch' egli ha traspirata questa verità, ma non l'ha pienamente svolta: il che fa che non ne abbia sentite le conseguenze. *(Nota dell' Autore.)*

e non considerando che l'attuale loro giudizio. La sola cosa che rimane a sapersi, è chi sia dei due quello la cui idea è conforme all'oggetto di cui la crede la rappresentazione, e che è simile alla idea avuta da lui molte volte, quando egli ha impiegato lo stesso segno ed ha creduto avere la stessa percezione. Quest'uomo solo ha ragione realmente, perchè egli solo forma un giudizio conseguente a tutti i giusti giudizii che ha fatti già. Ma anche questo fatto prova che nissun nostro giudizio può essere falso, preso in sè medesimo ed isolatamente; e che quando pecca, ciò procede sempre dalle sue relazioni coi giudizii antecedenti. Questa conclusione è incontrastabile; ma però è bene illustrarla ancora con alcuni esempii prima di trarne le conseguenze che debbono mostrarci la cagione prima ed originale di ogni errore.

Io ho l'idea dell'*oro*, e quella del *non essere mai liquido*: pronuncio che l'*oro non è mai liquido*. È manifesto che nella mia idea attuale dell'*oro* entra come elemento l'idea d'essere infusibile ed insolubile, e per conseguenza quella di *non essere mai in istato liquido*. Ciò posto, io rigorosamente ho ragione di giudicare e di dire: l'*idea dell'oro* (intendesi sempre quale io ho attualmente, perchè non posso mai parlare nè giudicare di altra cosa) *contiene l'idea di non essere mai liquido*. Rimane solamente a sapersi se

quest' idea dell' *oro* è la rappresentazione fedele dell' essere di cui io la credo l' immagine, e se io medesimo non ho parlato di dissoluzione d'oro, o di leghe d'oro con altri metalli; il che proverebbe che io avessi impiegato questa idea d'*oro*, unendovi come elementi le idee di essere *fusibile e solubile*, che intanto esclusi. Ora ogni uomo nel posto mio avendo esattamente l' idea dell' oro che attualmente io ho, ne darebbe certissimamente il medesimo giudizio; e se ogni uomo ne darà il medesimo giudizio, ciò necessariamente vorrà dire ch' egli avrà una idea attuale dell' oro, nella quale entrerà l'idea di non essere mai nello stato liquido.

Similmente un uomo pronuncia che *la logica è affatto estranea alla ideologia ed alla grammatica generale, e non ha bisogno de' lumi di queste.* Egli è chiaro che nella idea ch' egli ha attualmente della logica, fa entrare come elemento quella *di non consistere che nella cognizione di certi argomenti e di certe regole* (1). In questo caso egli ha ra-

(1) Egli ha realmente la stessa idea sotto il nome di logica, che ho io quando dico: *La logica che per tanto tempo ci si è insegnata, non è buona a nulla.* E se egli dice ch' *essa è la scienza sulla quale è fondata l' arte di ben guidare la sua mente*, dice così perchè nella idea *della scienza sulla quale è fondata l' arte di ben guidare la sua mente*, non fa entrare come elemento l' idea di *dover contenere la cognizione della formazione e della espressione delle nostre idee.*

(Nota dell' Autore.)

gione. Soltanto che fa d' uopo sapere s'egli non abbia detto in un altro momento che la logica è la scienza sulla quale è fondata l'arte di ben giudicare la mente, e se non sia nella natura della nostra mente il non sapere le vere regole della combinazione delle sue idee, se non quando essa conosce il modo della formazione e della espressione delle medesime. Se la cosa è di tale maniera, quell' uomo ha torto; ma egli ha torto solo perchè il suo giudizio non è conseguente ad altri giudizii antecedenti; perchè come attuale ed isolato, il giudizio ultimo è esente da ogni rimprovero. Nel posto di quest' uomo io farei lo stesso giudizio ch' egli ha fatto: e nel posto in cui sono, io non posso che dirgli: la logica di cui attualmente voi avete idea, non è quella della quale io parlo in quest' Opera, nè quella di cui parlavate voi or ora, nè quella che può realmente guidare la nostra mente.

Diciamo ancora: un altr' uomo ha l' idea di un' azione ingiusta, la quale dee condurlo ad un oggetto ch' egli desidera. Egli giudica che debba farla. È evidente ch' egli attualmente non fa entrare nella composizione della idea di quest' azione l' idea *d' avere essa più inconvenienti che vantaggi*. In questa ipotesi egli manifestamente ha ragione: ma egli ha torto nella realtà, perchè è nella natura umana che ogni azione ingiusta sia più nociva a chi la commette, di quello

che possa essere proficua. E sicuramente lo stesso uomo ha egli medesimo mille volte fatti de' giudizii sulla idea d'ingiustizia, facendovi entrare implicitamente od esplicitamente l'idea d'essere incompatibile col bene di colui che vi si abbandona.

Non si richiederà, senza dubbio, che attualmente io dia a questo principio morale gli sviluppamenti che sarebbero necessarii per farne la dimostrazione. Prima di tutto non è questo il luogo per tal cosa: e d'altronde non sarà esso contrastato se non da chi per avventura volesse fare della virtù una cosa tanto superiore a questo mondo da farla essere al medesimo affatto estranea, e renderla tanto spoglia d'ogni interesse personale da fare poi che nissuno se ne occupi. Codeste opinioni esagerate, che il più delle volte sono anche poco sincere, sono perniciosissime; nè potrebbesi mai ripeterlo abbastanza (1).

Desidero che mi si perdoni questa rifles-

---

(1) Il secolo diciottesimo in Francia cominciò col regno della ipocrisia: ciò è comprovato. Esso è finito ivi, secondo che dicesi, colla depravazione. Se questo secondo fatto è del pari vero, si dee essere in molta inquietezza per la fine del secolo decimonono, che dee essere abbominabile. Fortunatamente l'influenza degl' ipocriti è attaccata più di quello che si pensa a quella vecchia metafisica la quale cade già in ruina. *(Nota dell'Autore.)*

sione in contemplazione della sua importanza: ma domando sopra tutto che se ne faccia un' altra più direttamente relativa al nostro soggetto. Quest' altra riflessione si è che la vecchia Logica era sempre obbligata a prendere per esempi proposizioni riguardate come incontrastabili, e bene spesso semplici fino alla scempiataggine; laddove la Logica nuova può impiegare le proposizioni più complicate, ed anche più problematiche. E la ragione è che codesta Logica vecchia pretendeva di condurci alla verità per la potenza delle forme del raziocinio. Ond' era mestieri empiere queste forme di proposizioni indubitate, perchè se fossero state soggette a discussione malgrado della esatta osservanza delle regole, manifestissima sarebbe stata l' insufficenza di questo mezzo. Al contrario la nuova Logica penetrando fino nel fondo del soggetto, e non occupandosi che della materia del raziocinio, cioè delle idee nostre, si serve con ottima riuscita delle proposizioni più spinose per dimostrare d' onde possa nascere la loro verità o la falsità loro. E questo è quello che fa che la prima di queste due scienze non ci guida se non quando non abbiamo nessun bisogno di soccorso, siccome osservarono già i *Signori* di *Porto-Reale*, mentre l' altra ci rischiara ne' casi più difficili ed imbarazzanti.

Perciò qualunque opinione si abbia sulle proposizioni enunciate negli esempi che ho

dati, si può egualmente vedervi la prova della verità che io voleva manifestare; ed è che se queste proposizioni sono false, ciò si verifica non considerate in sè stesse, e prese isolatamente, ma in quanto maucano di legame coi giudizii antecedenti veri, ed in quanto le idee impiegate nei giudizii antecedenti e riprodotti in queste proposizioni, non sono più esattamente le medesime, quantunque si credano tali.

Posso adunque attualmente, senza paventare di comparir uomo che affermi due cose contraddittorie, ripetere ciò che dissi sul fine dell' antecedente capitolo, cioè che « sebbene tutte le nostre idee non sieno « fallaci ed erronee, se non a cagione de' giu« dizii che vi si uniscono, a segno che le « idee nostre semplici nelle quali non entra « alcun giudizio, sono assolutamente inacces« sibili all' errore; pure le nostre percezio« ni di relazione sono in sè stesse e per sè « stesse come tutte le altre percezioni, reali, « certe, inaccessibili all' errore, e verace« mente e necessariamente tali quali noi le « percepiamo ». E ne posso concludere con sicurezza, come nello stesso tempo dissi, che « la falsità de' nostri giudizii non dipen« de dalla loro natura, ma da quella delle « nostre ricordanze, delle quali abbiamo « già vedute le numerose e frequenti imper« fezioni; e che così dopo avere da prima « riconosciuto che l'inesattezza delle nostre

« idee procede dai nostri giudizii, siamo poi
« obbligati a confessare che in ultima ana-
« lisi esse procedono dalle ricordanze no-
« stre, e che i nostri giudizii sarebbero ne-
« cessariamente giusti se le nostre ricordan-
« ze fossero esatte ».

Si è dispostissimi ad adottare questa conclusione quando si sovviene che noi non veggiamo mai in questo mondo altro che le nostre proprie percezioni; e che tutte le cognizioni nostre non consistono che nelle relazioni che noi scopriamo tra esse: perchè allora apparisce naturalmente che il ricordarsi imperfettamente delle percezioni avute basta per vedere tra esse relazioni false; nè vuolsi di più perchè i susseguenti nostri giudizii non sieno conseguenze esatte di questo primo giudizio: *io sono sicuro di quello che sento*. Ma quando in seguito si rifletta che noi siamo circondati di esseri ai quali accordiamo una esistenza reale ed indipendente dalla nostra, e che il soggetto e lo scopo di tutte le nostre ricerche sono sempre i modi e le proprietà di questi esseri, duriamo fatica a concepire come le nostre idee possano essere per noi tutto, e come la sola imperfezione del richiamo di queste idee possa essere la sorgente di tutti i nostri falli; e si è tentati di credere che ci siamo ingannati non solo sulla cagione di ogni errore, ma anche su quella di ogni certezza; o almeno di supporre, come molti Metafisici

hanno fatto, che vi sia una grande differenza tra ciò che chiamano *idee di sostanze* e *idee archetipe* (vale a dire quelle che hanno un modello fuori di noi, e quelle che non esistono se non nel nostro intelletto); che noi non operiamo sopra le une come sopra le altre, e che le cagioni della loro verità e della loro falsità non sono le medesime. Intanto questa non è che una illusione prodotta da due denominazioni improprie.

Primieramente, noi non abbiamo *idee di sostanze*. Le idee che abbiamo, sono di esseri che agiscono sulla nostra virtù senziente; e noi non conosciamo questi esseri se non per le impressioni ch' essi ci fanno, e per noi essi non consistono che in queste impressioni. Non conosciamo dunque in essi punto di sostanza, e non abbiamo nessuna ragione di supporne in essi una, qualunque senso vogliasi dare a questa parola, alla quale non se n' è mai assegnato uno abbastanza chiaro. Sappiamo soltanto che questi esseri sono una cosa diversa dalla nostra virtù senziente, poichè resistono alla nostra volontà, e ne sono indipendenti; perciocchè in que' tempi medesimi ne' quali essi non possono agire sopra di noi, possono produrre, e producono di fatto sui nostri simili impressioni pari a quelle che hanno fatto sopra di noi. In questo, e in questo unicamente, consiste l' esistenza propria e reale che noi in essi riconosciamo, ed alla

quale per essere giuste debbono essere conformi le idee che ne abbiamo.

Secondariamente, noi non abbiamo neppure *idee archetipe*, se con questa parola s' intende ch' esse sieno l' originale e il modello di un essere qualunque, o soltanto che possano e debbano essere fatte senza riguardo e senza relazione a verun essere esistente. Tutte quelle alle quali si dà questo nome a caso, sono, siccome abbiamo veduto, o idee di esseri reali generalizzate col mezzo di astrazioni, o idee de' loro modi e delle loro proprietà, formate e poi generalizzate collo stesso mezzo, oppure idee composte sopra quelle e in conseguenza di quelle. Tutte adunque debbon esser relative alla esistenza di questi esseri, e da esse trarre i loro primi elementi.

Ora, come lo provano gli esempi tolti dalle idee *oro* e *logica*, per le idee di queste due specie è egualmente vero che quando noi ne facciamo un giudizio, vale a dire quando vi veggiamo inclusa una seconda idea, questa vi è allora realmente per ciò solo che ve la veggiamo; ma che, onde noi abbiamo ragione di vedervi questa seconda idea, vale a dire perchè la prima sia realmente in quel momento tale quale era quando l' abbiamo impiegata in altre combinazioni, bisogna che questa seconda vi si trovasse di già allora, o almeno che fosse implicitamente compresa in alcune di quelle

che vi si trovavano. Altrimente il nuovo giudizio è inconseguente ed incoerente coi giudizii che lo hanno preceduto: e questo è ciò che in tutti i casi lo costituisce falso.

La sola differenza che v' abbia, non tra le idee di sostanza e le idee archetipe (poichè non ve n' ha alcuna che meriti questi nomi), ma tra le idee dirette degli esseri, e quelle che ne sono astratte, si è che essendo sempre pronto il modello delle prime, l' esperienza può ad ogn' istante mostrare se la nuova idea che vi si riconosce, vi sia inclusa esplicitamente od implicitamente, o niente affatto; quando al contrario quelle del secondo genere non derivando da quei modelli se non per deduzioni soventi volte lunghe e complicate, bisogna rifare con fatica e pericolo tutte quelle deduzioni per acquistare la medesima certezza. D' onde accade ch' egli è assai più facile il non errare giudicando delle idee degli esseri, che giudicando delle idee astratte.

Del rimanente ne' due casi egli è un farsi una idea giusta de' nostri giudizii il riguardarli come quelli che, al pari di tutte le altre nostre percezioni, presi isolatamente, di necessità sono certi, ma che possono solamente essere falsi per le relazioni de' loro soggetti con percezioni antecedenti; e il concludere che tutti i loro difetti procedono dalla imperfezione delle nostre ricordanze, poichè i loro soggetti sono sempre ricor-

danze. Perciocchè non si può formare un giudizio se non di una idea già fatta, concepita ed esistente nella mente. Quando se ne giudica, essa si modifica, ma non si crea.

Egli è dunque, per quanto penso, assai bene provato teoricamente, non solo che il richiamo imperfetto di quanto abbiamo sentito è una grande cagione di errore, ma eziandio che i nostri errori non possono avere altra cagione; siccome la nostra certezza non può avere altro che la certezza di tutto ciò che attualmente sentiamo.

Tale in effetto, e mi farò lecito di asserirlo da questo momento, è il quadro fedele della nostra intelligenza, e, dirò di più, quello della intelligenza più o meno perfetta di tutti gli esseri senzienti che noi possiamo concepire. Essi non potrebbero differire, in quanto alla estensione delle cognizioni, se non pel numero e per la perfezione de'. loro mezzi di sentire; e in quanto alla sicurezza di queste stesse cognizioni, non potrebbero differire se non per la loro attitudine più o meno grande ad essere sicuri che la loro percezione attuale sia esattamente la medesima che la percezione passata, della quale la credono l' esatta rappresentazione.

Tuttavolta, per meglio assicurarci ancora di questo fatto, noi andremo a seguire istoricamente la serie della generazione delle nostre idee, e delle diverse nostre maniere di esserne affetti; e se troveremo che que-

sta sola osservazione basti a render conto di tutti i fenomeni dei differenti gradi delle cognizioni nostre e dei differenti modi della nostra esistenza, noi non potremo più dubitare ch' essa non sia attinta nella natura, e che non meriti tutta la nostra confidenza.

CAPITOLO V.

Sviluppamento degli effetti della prima cagione di ogni certezza, e della prima cagione di ogni errore.

L' ACCURATO esame delle facoltà che compongono l'intelligenza di tutti gli esseri che hanno sensibilità, e spezialmente la nostra, ci ha fatto scoprire due proprietà assai notabili, la certezza cioè delle nostre percezioni attuali, e l' incertezza de' loro legami colle nostre percezioni passate. Egli è cosa facile giudicare ch' esse debbono produrre tutte le nostre cognizioni e tutte le nostre illusioni, tutta la potenza e tutta la debolezza della nostra mente. Ma questa generale osservazione non basta: bisogna vedere circostanziatamente come queste due cagioni opposte operino, si mescolino insieme, e si combinino, non più in ciascheduna delle nostre operazioni intellettuali presa separatamente, ma nella concatenazione de' nostri pensieri e delle nostre affezioni, nei differenti gradi delle nostre cognizioni, e negli stati differenti de' nostri individui. Bisogna trovare nella storia di ciascheduno di noi l' applicazione di questa teorica e la prova della sua esattezza.

Niente sarebbe più facile da farsi se aves-

simo una ricordanza distinta delle nostre prime percezioni, de' primi atti della nostra intelligenza, e delle prime combinazioni che ne facemmo. Ma nissuno di noi si ricorda come egli abbia cominciato a sentire, a ricordarsi, a giudicare, a volere; come abbia formato le sue prime idee; nè come abbia acquistata la convinzione della sua esistenza e di quella degli altri esseri. Noi troviamo tutte queste cognizioni, queste idee e queste operazioni come infuse in noi e senza precisa origine. E così dee essere, perciocchè effettivamente esse non ne hanno alcuna. Tutto in questo genere si fa in noi a poco a poco per gradazioni insensibili, e senza differenza che possa assegnarsi di un istante all' altro. E la cagione sta non solo nella natura della nostra organizzazione, ma ancora nel modo della sua azione. Noi nasciamo con organi imperfetti, i quali la durata sola della vita sviluppa di momento in momento, senza che noi ne sentiamo i progressi. E nel tempo medesimo che essi acquistano consistenza, la ripetizione frequente de' loro atti li conduce gradatamente dal più assoluto stato di torpore e d'incapacità alla pieghevolezza e alla prontezza più meravigliosa; per modo che in que' primi istanti tanto degni d' essere considerati, la nostra memoria e il giudizio nostro sono quasi senza attività, e noi non possiamo dire quando essi incomincino a

prendere qualche energia. Ma non istà qui tutta la cosa. Come se tante bende, dirò così, non bastassero per nasconderci ai nostri proprii occhi, l'andamento della nostra mente è tale, ch' essa comincia sempre per le masse. In una prima impressione sempre ha veduto tutto un soggetto; e non può più far altro che svolgerne le particolarità, e riconoscere esplicitamente quanto dapprima aveva implicitamente sentito. A propriamente parlare, dachè noi abbiamo provato il fenomeno del sentimento, dachè esso ha mosso l' essere nostro e cominciata la nostra esistenza, niente di nuovo si può più presentare a noi: noi abbiamo veduto tutto, e conosciuto tutto. Questo confuso agitamento per noi comprende tutto; e non possiamo più far altro che provarne le circostanze, le modificazioni, le varietà, le conseguenze; e tutto ciò si opera tumultuariamente, fortuitamente, in mille differenti modi alla volta, e soprattutto impercettibilmente; di maniera che noi diventiamo di momento in momento altra cosa da quella che eravamo, senza averne coscienza distinta, e senza potere a più forte ragione averne ricordanza. Noi ci illuminiamo, nel modo stesso con cui cresciamo e deperiamo, senza cioè accorgercene mai nell' atto che ciò ci succede, appunto come la luce del giorno si produce agli occhi nostri ogni mattina senza che noi possiamo distinguerne i gradi dalla notte più scura

sino al chiarore più brillante, e come la sfera del nostro orologio cammina sotto i nostri occhi senza che noi possiamo vederla. In ogni genere qualunque i cangiamenti che succedono in una maniera eguale, graduata e continua, sfuggono al nostro sguardo, e non si manifestano che pe' loro risultati. Ed è in questo appunto che consiste tutta la difficoltà della scienza della intelligenza umana; ed è per questo che sempre se ne fece il romanzo, invece di farne la storia. Ed è cosa impossibile il farne la storia, poichè come poter descrivere avvenimenti e fatti che non si è potuto osservare? Tutto quello che è in poter nostro, si riduce ad esaminare i risultati, a metterli in chiaro, ad analizarli, a decomporli, e a giudicare come abbiano potuto essere prodotti. Nè altra maniera abbiamo per essere certi che i moti degli astri sono l'effetto di una impulsione una volta data, e di un'attrazione costante, la quale si esercita in ragione delle masse, e in ragione inversa del quadrato delle distanze; e nondimeno abbiamo ragione di tenercene per sicuri, poichè almeno è indubitato, che se queste forze fossero tali, i moti sarebbero come noi li veggiamo, e per conseguenza esse sono capaci di produrli. Così pure se noi troviamo che la certezza delle nostre percezioni attuali e l'incertezza del loro legame colle nostre percezioni passate

sono capaci di produrre tutti i fenomeni osservabili nella nostra intelligenza, noi saremo dispensati dal cercare altre cagioni dei medesimi, e saremo in diritto di concludere che le accennate sono le vere (1).

Tentiamo adunque di fare compendiosamente la storia ipotetica degli effetti di queste due cagioni supposte, servendoci delle osservazioni che abbiamo già fatte sulla natura delle nostre ricordanze, sopra quella delle nostre sensazioni, ed in ispecie delle nostre sensazioni interne, sul numero e le funzioni delle diverse nostre facoltà intellettuali, e sulla maniera con cui noi formiamo

(1) Si dice assai spesso che la natura opera sempre con mezzi più semplici, e che la miglior prova che abbiamo di avere indovinati i mezzi ch' essa adopera, si è quando noi abbiamo trovato una cagione assai semplice per gli effetti che veggiamo. Ciò non vuole dir altro, se non che quando non conosciamo che la cagione prossima de' fenomeni, noi veggiamo per ciascuno di essi una cagione particolare, e per conseguenza crediamo che siavi una moltitudine di cagioni differenti. Ma come tutti questi fenomeni sono legati insieme, a misura che scopriamo la loro concatenazione, troviamo delle cagioni più generali, dalle quali le altre dipendono; e se noi conosciamo compiutamente tutta questa catena, arriveremmo ad una cagione prima, sorgente unica di tutte le altre. Ond' è che quanto più vi ci appressiamo, tanto meno le cagioni a cui possiamo risalire, sono numerose; e quanto più una è estesa, tanto più noi siamo sicuri di aver penetrato nel fondo del soggetto.
(Nota dell' Autore.)

le nostre idee composte. Tracciamo arditamente l' abbozzo di un nuovo trattato delle sensazioni, destinato unicamente a mostrare l' azione di queste due cagioni opposte. In conseguenza non intraprendiamo, come ha fatto *Condillac* nella sua opera, malgrado i suoi difetti inestimabile, di separare i nostri diversi mezzi di sentire, e di scoprire a quali operazioni intellettuali ciascuno di essi agendo isolatamente può dare origine; ma al contrario uniamo tutte le facoltà che abbiamo riconosciute in noi, e veggiamo quali effetti ne debbano risultare, ammettendo la certezza di tutte le percezioni attuali che ci procurano, e l' incertezza del legame di queste percezioni attuali con quelle che le hanno precedute.

Mi suppongo adunque, nell' atto d' incominciare la mia carriera, dotato di tutti i mezzi di conoscere, che attualmente io posseggo; ed anzi, affine di non essere obbligato a tener conto delle differenze procedenti dalle età, delle quali ci occuperemo in altro momento, io immagino i miei organi formati e sviluppati come diventano in forza del tempo e dell' esercizio.

In questo stato non v' è alcuna ragione perchè la prima sensazione che io provo, sia piuttosto quella che questa: ond'io posso immaginare ad arbitrio quella che voglio. Darò la preferenza a quella che nasce dal moto del mio corpo, a cagione delle conse-

guenze a cui essa mi condurrà. Suppongo adunque che io cominci la mia vita con agitarmi in diversi sensi. Provo l'impressione che risulta dall' azione de' miei muscoli e dal moto delle mie membra. Questa impressione è certamente una *pura sensazione*, una idea assolutamente semplice, perchè io non posso unirlene alcun' altra, essendo che non ne ho ancora percetta nissuna. Non mi ci posso dunque ingannare. Però io propriamente non la conosco: solo la sento puramente e semplicemente, e non ne formo alcun giudizio. Essa è certa: il primo dei due principii che abbiamo premessi, è il solo che agisce. Ivi dunque non è errore veruno.

Cesso intanto di agitarmi, e questa sensazione cessa pure. In questo stato di riposo, questa sensazione che non esiste più, le cui cagioni sono sospese, agisce di nuovo sulla mia sensibilità; io ripenso alla medesima, me la richiamo, come si dice, alla mente; vale a dire in termini più esatti: *ne sento la ricordanza*. Or come succede questo? Non lo so. Ma è cosa di fatto che noi siamo dotati di questo dono, e questo dono è ciò che io chiamo *memoria*.

La ricordanza della quale parliamo, è fedele quanto mai lo possa essere; ed è tanto simile alla sensazione, quanto pure possa esserlo; nè al certo è alterata per la mescolanza di alcun' altra idea, attesochè io

non ne ho ancora alcuna. Ma però questa ricordanza non è quella stessa sensazione, non è la stessa operazione intellettuale che ebbi prima; non è esattamente quell' atto medesimo di mia sensibilità. Il moto qualunque che si eseguisce in me, non è precisamente il medesimo. Nel presente caso i muscoli motori, le membra che avevano agito nel produrre la sensazione, non entrano per nulla nel produrre quella della ricordanza. Se si trattasse di un' altra sensazione, vi sarebbe un' altra differenza; ma ve ne sarebbe sempre una; perciocchè l' atto della ricordanza dee succedere tutto intero nel centro del cerebro, o al più in qualche parte del sistema nervoso. Laonde esso è manifestamente differente da quello della maggior parte delle nostre sensazioni; e in quanto a quelle altre sensazioni che possono supporsi nascere nel seno stesso dell' organo pensante, forza è che anch' esse siano differenti dalla ricordanza; perchè quando esse si riproducono esattamente e pienamente tali quali erano, non si ha più una ricordanza, ma bensì una sensazione rinnovata; ed è certo che anche senza poterlo spiegare, noi ne sentiamo assai bene la differenza (1).

---

(1) Ecco perchè quando noi abbiamo la ricordanza di una sensazione, o di un desiderio, la riconosciamo sempre per una ricordanza, nè mai la prendiamo

Digitized by Google

Questa prima ricordanza è dunque una cosa essenzialmente differente dalla sensazione che l'ha cagionata. Umanamente e fisicamente, vale a dire secondo le leggi della fisica umana, è a tutto rigore impossibile che essa sia la stessa cosa che quella. Essa la rappresenta, se così vuolsi, ma non la riproduce.

Nulladimeno questa prima ricordanza è in sè stessa una percezione attuale e semplice, e come tale essa è assolutamente certa; ma se io vi aggiungo il giudizio che essa è la rappresentazione di una impressione antecedente, giudizio solo che la costituisce una ricordanza, diventa al momento una percezione composta, e nel medesimo tempo soggetta ad errore a cagione della relazione sua con una percezione precedente.

Ma qualcheduno qui mi fermerà dicendomi: voi da principio avete stabilito che l'incertezza di tutte le nostre percezioni viene dai giudizii che contengono; poi, che i difetti di tutti i nostri giudizii vengono dalla inesattezza delle ricordanze ch' essi hanno per oggetto; e presentemente voi date per ca-

per la sensazione, o pel desiderio medesimo: laddove quando abbiamo la ricordanza di una idea di essere, di modo, o di qualità, noi non la riconosciamo sempre per una ricordanza, nè sempre ci rammentiamo d'avere già avuta quella idea. Veggasi la prima parte di questi *Elementi* al cap. III.

(Nota dell'Autore.)

Digitized by Google

gione della imperfezione di una prima ricordanza il giudizio medesimo che costituisce una ricordanza. Qui avvi un circolo vizioso, se non dimostrate come questo primo giudizio può essere falso, e che lo è per fatto della percezione stessa che chiamiamo *ricordanza*. — E veramente l' obbiezione è giusta, e merita d' essere sciolta. Eccone dunque la spiegazione.

La prima di tutte le percezioni nostre, la quale io ho supposto essere quella di un moto operato nelle mie membra, è senza dubbio una impressione semplice. La ricordanza che me ne viene, quando essa è passata, è manifestamente in sè stessa, e da principio anch' essa una impressione semplice. Ben tosto io giudico che questa impressione semplice è la ricordanza di una prima; vale a dire, che in questo momento io veggo in essa contenuta l' idea di essere una ricordanza. E questa idea vi è, poichè ve la veggo, e per questo solo che ve la veggo. Ma questa impressione semplice è dunque cangiata, dappoichè non è essa più semplice, contenendo un'altra idea. Da ciò nasce che io non giudico precisamente di essa, ma bensì della idea che ho al momento che io faccio il mio giudizio. Posso dunque, e debbo considerare il soggetto di questo giudizio come la ricordanza della mia prima ricordanza. Era nella natura della prima d'essere la ricordanza della mia sensazione di moto,

quantunque io non me ne fossi ancora avveduto; così poi la seconda vi è conforme; e il mio giudizio è ben fondato. Se io fo di questa prima ricordanza un altro giudizio; se io dico ch'essa è la rappresentazione della mia sensazione di moto, ne ho un' altra ricordanza. Nondimeno essa è ancora esatta; e questo secondo giudizio è ancora giusto. Ma se dico che essa è la riproduzione perfetta della mia sensazione, questa è una terza maniera di ricordarmene; ed è inesatta, siccome abbiamo già veduto; onde questo terzo giudizio è falso, quantunque nel momento in cui fo questo giudizio, tale sia l' idea attuale che ho della ricordanza della mia sensazione di moto.

Così io spiego quanto ho detto delle nostre ricordanze e de' nostri giudizii in generale; e così rendo ragione dell'azione delle due cagioni opposte che ho osservate, e della loro combinazione fino dai primi giudizii che immediatamente sono connessi colle nostre percezioni semplici. Questo solo punto è delicato insieme e spinoso; perciocchè tosto che trattasi d'idee composte, non v'è più difficoltà veruna. Per esempio, se si tratta dell' idea dell' *oro*, egli è manifesto che quando io giudico per la prima volta che l' *oro* è *fusibile*, io conosceva già l' idea dell'*oro*; e questa è una ricordanza che attualmente ho di questa idea. Questa ricordanza contiene realissimamente in questo

momento un elemento, che questa idea non ha avuto mai nella mia testa; ed io non ho torto giudicandone. Ma però la mia ricordanza non è giusta che in quanto questo nuovo elemento è contenuto implicitamente in qualcheduno di quelli che erano già in quella idea. All'opposto la mia ricordanza è inesatta, e il mio giudizio è falso, se questo nuovo elemento è incompatibile con essi, e da essi escluso.

Per tutte queste cose risulta potersi generalmente senza eccezione dire che ogni percezione attuale è certa; che ogni percezione di relazione, ossia di giudizio, presa isolatamente ed in sè stessa, è nel caso medesimo; ma che il soggetto di ogni giudizio, ogni idea di cui si giudica, dee essere riguardata come la ricordanza di una idea antecedente; che questa ricordanza ha sempre più del suo modello l'idea espressa dall'attributo del giudizio; ma che essa è esatta, e che il giudizio è giusto, quando questo attributo sia compreso negli elementi della idea antecedente; e che è inesatta ed è falso il giudizio quando questo stesso attributo sia incompatibile con questi elementi; che così il vizio di ogni giudizio viene sempre dal vizio di una ricordanza, e sempre consiste nella sua relazione con idee antecedenti (1).

(1) Osservate che un giudizio può essere erroneo precisamente perchè è conseguente ad una idea mal

Tutto questo che qui diciamo, non dee comparire nè troppo sottile, nè minuto. Imperciocchè in fatto di analisi non v' è di troppo sottile se non ciò che è falso, e di minuto se non ciò che è inutile; e gli schiarimenti che qui ho dati, non meritano nè l' uno nè l' altro di questi rimproveri, se, come ardisco credere, essi fanno chiaramente vedere che un principio generale importantissimo è applicabile a tutti i possibili casi.

Del rimanente le nostre ricordanze sono soggette ad essere difettose in mille maniere, siccome l'abbiamo già detto, e l' osserveremo in appresso. Ed a cominciare da quella di cui qui si tratta, che è la prima di tutte, egli è impossibile ch' essa sia la riproduzione perfetta della mia sensazione di moto. Però sono obbligato d' impiegarla come tale nelle mie combinazioni ulteriori, perchè io non posso, prendendo questa parola secondo la

fatta: ma allora nel nostro stile esatto non può essere chiamato *falso*. Nè è questo giudizio che sia riprovevole; i riprovevoli sono i giudizii in virtù dei quali è stata compos'a l' idea di cui quel giudizio è dato. E in ciò si verifica la soluzione di continuità coi giudizii antecedenti veri. Ond' ecco come di una idea mal composta, e contenente elementi contraddittorii, quali sono sovente le idee che non si sono analizzate bene, si possono formare legittimamente giudizii che si contraddicono. Il che prova che il mezzo di giungere alla verità si trova nell' esame delle nostre idee unicamente, e non già nello studio delle forme de' nostri giudizii e de' nostri raziocinii. *(Nota dell' Autore.)*

più rigorosa esattezza, conservare un' altra *idea* di questa sensazione; ed eccomi al mio secondo passo sulla strada dell'errore, quando non abbia gran cura a tener conto della imperfezione inerente alla natura di questa ricordanza. Continuiamo.

Ben presto in questa *idea* della mia prima sensazione, la quale ne è una immagine fedele quanto mai sia possibile, io scuopro ch' essa comprende l' idea di *essere buona da provarsi*. E qui abbiamo molte osservazioni da fare, le quali ancora ci tratterranno.

Primieramente debbo notare che nella situazione in cui mi suppongo, avendo percetta la mia prima sensazione e la ricordanza di questa percezione, sono assai lontano dal poter definire, questa nuova idea *essere buona da provarsi*, ed anche da poter nominarla. Ma la sento, e sento ch' essa è compresa nella precedente, che ne fa parte. Il che si esprime dicendo che io *giudico questa sensazione gradevole*. Questa locuzione è buona; ma però meritava spiegazione.

In seguito non mi si dee domandare come e perchè succeda che in una prima idea io ne scuopra un' altra. Io non so nulla affatto di questa cosa, come pure nulla affatto io so, come e perchè io abbia una idea qualunque (1). Il mio studio non è d' indovinare

(1) Non posso dissimulare che questo appunto è stato per lungo tempo un soggetto per me di esita-

le cagioni dei primi fatti, ma di mettere questi fatti in chiaro; di svolgerli e di osser-

---

zione nel comprendere il bel sistema ideologico dell'A. Va bene, io diceva, che nascano in me *percezioni*, e ch' esse non sieno opera mia, comunque sieno atti della mia intelligenza. Questo è effetto della mia costituzione. Va bene, che nell' egual modo ed alla condizione stessa nascano in me *ricordanze*. Vale per questo ancora la ragione medesima. Ma se io giudico, non è egli vero che paragono insieme due idee? E in che consiste questo paragone? In null' altro che in mettere una idea in un' altra. Ma sono io che metto veramente l' idea *fusibile* nell' idea *oro?* — Io lo credo; e dico crederlo, perchè lo sento. — Io non badava da principio, che per ben conoscere questo fatto io doveva decomporlo. Cosa è dunque ciò che sento? Non certamente cosa che operi io; ma cosa che si opera in me. Il soggetto adunque del mio credere era per lo meno equivoco; e quando io dico, che giudicando paragono due idee insieme, parlo inesattamente. Debbo dire che due idee in me vengono a paragonarsi; e che altro è il senso che ho di questo fatto, altro sarebbe quello dell' altro fatto se sussistesse. Ora di questo altro fatto io non ho nè senso, nè cognizione veruna, perchè tutti gli elementi che conosco, mi portano al primo, non al secondo. Non posso dunque sapere quale sia la cagione del paragone di due idee, che viene a formarsi nella mia intelligenza. Fortunatamente questa ignoranza mia non toglie che non succedano come meglio è possibile le conseguenti mie operazioni intellettuali. E questa ignoranza medesima è pur essa parte della scienza ideologica, perchè è parte della storia della intelligenza umana. Per giugnere ad avere un buon incominciamento della scienza, che è lo stesso che dire un buon sistema di logica, era dunque necessario riconoscere ciò che non si sa; e in questo modo

varne le conseguenze. Ciò che v' è di certo è questo, che noi facciamo l' operazione di

---

siamo ancora, ed anzi dirò, siamo precisamente nei termini ideologici; giacchè l' indovinare le cagioni de' primi fatti, per servirmi, così parlando, delle espressioni dell' A., o non è dato a noi, o appartiene alla metafisica, se sotto questo nome vogliamo contentarci d' intendere una scienza congetturale.

Ma un obbietto in apparenza assai forte sorge in contrario. Se i giudizii intellettuali, cioè i paragoni di due idee, ossia il senso che una idea ne racchiude un' altra, sono fenomeni che nascono in noi, combinazioni che si formano nella intelligenza nostra, siccome ho detto che più esattamente debbono chiamarsi; onde vien tanta conformità in generale tra gli uomini nell' avere poco più poco meno la stessa massa di giudizii? — Certamente dalla conformità di costituzione e di posizione. Imperciocchè ove data una disposizione simile, simili si abbiano le impressioni, simili debbon essere i risultati. Nè della diversità de' giudizii altra più evidente cagione possiamo noi sospettare, che la diversità della disposizione individuale e delle particolari impressioni, la quale considerazione perchè ad ognuno comparisca vera quanto essa è infatti, null' altro occorre se non se avvertire agl' infinitesimi gradi di diversità, de' quali e la costituzione, ossia la sensibilità individuale, e gli oggetti circostanti che agiscono sui nostri sensorii, sono suscettibili. Tutto l' ampio regno della natura somministra esempi di questo fatto, poichè mentre veggiamo ne' minerali, ne' vegetabili, negli animali una costante conformità che noi siamo soliti di classificare in certi ordini di generi, di specie, ec., una diversità poi incontriamo tra gl' individui de' medesimi, così che siamo soliti dire non essere in natura due cose perfettamente simili: la quale diversità appunto non procede da altro che dalle infinitesime differenze di costituzione

cui si parla; che questo è un dono di cui siamo dotati; e che questo dono è quello che noi chiamiamo facoltà di *giudicare*. Per conseguenza io posso concepire che esercito questa facoltà sulla prima mia sensazione, o piuttosto sulla idea che ne ho.

Non ho dunque bisogno, perchè questo sia possibile, di riconoscere in me, oltre questa facoltà di giudicare, un' altra facoltà chiamata *meditazione* o *attenzione*, o un' altra chiamata *comparazione* o una terza detta *riflessione*, o tale altra che vogliasi immaginare. Siccome tutto questo è niente e di nissun effetto se non ne risulta un giudizio; e se ne risulta un giudizio, questo giudizio solo è per me una nuova percezione, un nuovo accrescimento ai prodotti antecedenti della mia sensibilità; io non debbo nel fenomeno di cui si tratta considerare altra cosa. Quello che m' importa, si è di ben riconoscere in che esso consista e cosa sia; nè ho da cercare come si produca. D' altronde questa sarebbe una ricerca infruttuosissima; perciocchè noi non sappiamo punto meglio cosa sia il giudicare, quando vi abbiamo distinti tutti questi preliminari. Egli è dunque un voler continuare a decomporre, quand' anche

---

e posizione. E tanta è la forza di questo principio, ch' esso è esteso irrefragabilmente anche sui prodotti di tutte le arti.

Digitized by Google

si è giunti agli ultimi termini; e le operazioni della mente umana sono di già complicate abbastanza, senza aggiungervi ingegni ed artifizi superflui, i quali non fanno che nascondere i pezzi essenziali della macchina.

A più forte ragione poi non debbo io, per ispiegare a me stesso come formi dei giudizii, per assicurarmi che io ne formo, e per dare alla giustezza de' medesimi una base solida, ammettere in me un senso intimo, un senso particolare distinto da tutte le altre mie facoltà e da tutti gli usi che possa fare de' miei organi, nè un sentimento vago di *coscienza* separato da tutte le mie affezioni positive, ed astratto da tutte le mie maniere d'essere, speziali e reali. Questa supposizione ha assai maggiori inconvenienti ancora che quelle che abbiamo rigettate. Quelle infatti non sono che suddivisioni inutili di un fatto vero; ma questa è puramente gratuita, e per conseguenza assolutamente in buona filosofia (1) inammissibile;

---

(1) Da che s'incomincia lo studio di un soggetto qualunque per una supposizione qualsiasi, tutto è perduto; e vi si può rinunziare, essendosi sicuri di non potere mai più vedere puramente quello che è. Questa è una verità fondamentale, attualmente riconosciuta in tutte le scienze positive, eccettuato ciò che ad alcune persone ancor piace di chiamare la *Filosofia*, che secondo le apparenze non è per esse lo studio di ciò che realmente è. Questa verità ha fatto dire al gran *Newton: O Fisica! guardati dalla Metafi-*

ed altronde essa non ispiega nulla: impone anzi al contrario la necessità di essere spiegata essa medesima. Ora noi non conosciamo quello che chiamiamo nostro *io*, se non per le impressioni che proviamo: per noi non esiste o non esistiamo noi, che in queste impressioni, siccome noi non conosciamo gli altri esseri che per le impressioni che ci cagionano, ed essi non consistono per noi che nella unione di queste impressioni. Come dunque concepire e spiegare un sentimento di coscienza in generale esistente senza riferirsi a nessuna cosa in particolare, e non consistente nella coscienza di alcuna impressione speciale? Egli è evidente che questa non è se non un' astrazione personificata, come le forme sostanziali, le forme plastiche, in una parola, come tutto ciò che v' è di più oscuro e di più vôto di senso. E cose *senza senso* di questa specie sono troppo frequenti ne' filosofi. Sovente accade che non si svolgano, non si rilevino e non si distinguano dalle cose vedute bene. Il che poi fa che si ammiri, o che si disprezzi la filosofia. Ed in fatti in questo caso non v' è nulla di mezzo tra questi due partiti.

---

sica. E quanto questo ammirabile consiglio non è anche più necessario a quella parte di fisica, la quale ha per oggetto la cognizione della nostra intelligenza, voglio dire *l' Ideologia!* È tanto lungi che l' Ideologia sia la Metafisica, che anzi essa non ha un nemico più grande di questa. (*Nota dell' Autore.*)

Finalmente io deggio spiegare ancora, che quando dicò della prima sensazione che provò, o piuttosto della idea che ne ho, che *io la giudico gradevole*, non pretendo dire che io veggo già questa idea come una idea di modo ben distinta, ben separata e dall' essere ch' essa colpisce e da quello che la cagiona; e che io veggo che un' altra idea (quella cioè d' essere *gradevole*) astratta, generale, tratta da parecchi esseri, conveniente a tutti, conviene anche a questa prima idea. Meno ancora voglio dire che io ho una idea precisa e circostanziata del mio *io*; che lo conosco come un essere, e come un essere reale; che io in appresso estenderò a tutti gli esseri o a parte di esseri, i quali sentano con esso lui, ed obbediscano alle sue determinazioni, e che io distinguerò da tutti gli altri esseri reali che agiscono su di esso, e ne sono indipendenti; che io veggo che quest' essere è modificato, e modificato in tale maniera, che l' idea generale di essere affetto gradevolmente in questo momento gli conviene. Certo è che io non saprò tutte queste cose se non dopo molte percezioni successive, e dopo avere gradualmente messo in chiaro i risultati di queste percezioni con de' segni, ond' essi diventino nuove percezioni durevoli, delle quali io possa fare nuove combinazioni. Io non ho voluto far altro che esporre il fatto, cioè che *sono stato affetto*, e che in quest' *affezione* ho veduto

ch' essa è quello che chiamiamo *gradevole*. Non ho potuto esporre questo fatto se non colle parole che noi abbiamo; perchè se noi non le avessimo, io non potrei che sentirlo, ma non dirlo. Dachè lo posso dire, è dunque inevitabile che io lo dica con quegli sviluppamenti che non aveva nella mia mente nel tempo in cui si suppone ch'esso accadesse. Ma questa è una circostanza della quale ognuno che legge dee tener conto quando chi parla glie la fa ricordare. E così nissuno può negarmi che dopo avere avuta una sensazione e la ricordanza di questa sensazione, non sia in facoltà nostra fare quello che chiamiamo *giudicare*, o *sentire che questa sensazione è gradevole*.

Io chieggo non che mi si perdoni, ma che si applaudisca al mio tanto insistere sopra questi primi passi più difficili di tutti. Ciò è assolutamente necessario quando si aspira a fare, per guidar la ragione, una logica che non ne sia essa medesima sprovveduta. È facilissima cosa costruire de' sistemi interi di filosofia dispensandosi da queste prime ricerche, e sostituendo a queste delle supposizioni. Ma in appresso si cade in mille assurdità per non avere da principio prese le cure sufficienti; e si è ridotti poi ad impiegare una folla di parole che non hanno significato preciso, od anche che non ne hanno veruno, perchè le prime idee non sono analizzate nè determinate. Questo con

tutta verità si è essere superfiziali, quando anche si fossero scartabellati cento mila volumi di Metafisica; e questo è il fallo in cui cadono molti uomini, i quali ridicolissimamente accusano di leggerezza noi altri ideologisti, che in vece di dommatizzare prematuramente sopra mille soggetti diversi, e di correre rapidamente alle conseguenze più lontane dai primi fatti, consecriamo la nostra vita tutta quanta in istudiare la nostra intelligenza, e la crediamo bene impiegata se in fine giungiamo a stabilire un piccol numero di principii atti a dare una solida base alle umane cognizioni, che è propriamente quella *filosofia prima* della quale si è parlato tanto, e che non si è punto conosciuta. O *Bacone!* quanto avevi ragione tu! *Non plumæ addendæ hominum intellectui, sed potius plumbum et pondera.* Ma quanto è singolare mai che si accusino di superfizialità persone, le quali si limitano fermamente a cercare la base di ogni sistema, da coloro che fanno o adottano in ogni momento un nuovo e compiuto sistema di filosofia! Del rimanente non è questa una cosa della quale maravigliarsi più che di tante altre che veggonsi e che s' odono tutto giorno. Ma ritorniamo al nostro proposito.

Io diceva adunque che giudico della mia prima sensazione, o piuttosto della idea che ne ho, ch' essa *sia buona da provarsi.* Questa prima ricordanza è certamente tanto simile al suo modello, quanto il possa essere mai.

Digitized by Google

Non è essa punto esposta ad essere alterata dalla mescolanza d'idee estranee, come potrà esserlo in seguito, perchè non ho ancora avuto alcun' altra percezione: così il giudizio che questa sensazione è *gradevole*, dee essere giusto. Intanto in questa idea d' *essere gradevole* v' hanno molti gradi che il discorso non annuncia. Ora attesa la differenza necessaria che abbiamo riconosciuto esistere tra la ricordanza e la sensazione, io non posso vedere l' idea *essere gradevole* così vivamente in una che non la vedessi nell' altra; e se si trattasse di decidere di questa sensazione comparativamente con un' altra, potrebbe accadere che io la giudicassi *preferibile*, giudicandola per sè medesima; e non *preferibile*, giudicandola dipendentemente dalla sua ricordanza. Ed eccomi dal primo passo, se non nell' errore, almeno nella strada di giungervi. Questo esempio poi fa vedere quanto la catena costituente tutta la giustezza delle nostre idee sia delicata e facile a rompersi.

Tuttavolta in conseguenza di questo giudizio nasce in me un' altra percezione, cioè il *desiderio* di provare di nuovo la sensazione che mi ha cagionata il moto delle mie membra. E questo è ancora un nuovo fenomeno di cui non sappiamo la ragione più di quello che la sappiamo delle percezioni precedenti che danno luogo a questa. Ma esso è un fatto incontrastabile.

Osserviamo soltanto che questo desiderio

dipende immediatamente dal giudizio che lo precede. Tutto ciò quindi che su questo giudizio influisce, influisce su questo desiderio. Laonde non può nascere tanto vivo partendo dal giudizio fatto sulla ricordanza della sensazione, quanto lo è partendo dal giudizio fatto sulla sensazione medesima; ed ancor che fosse quistione di giudicare di questa sensazione comparativamente con un'altra, e che in virtù di questa differenza tra la ricordanza e la sensazione, benchè sempre giudicata *gradevole*, fosse stata giudicata non *preferibile*, come noi l'abbiamo supposta di sopra, o non nascerebbe il desiderio di provarla di nuovo, o nascerebbe pur anche un desiderio contrario. Ecco dunque che per sola cagione della imperfezione di una ricordanza tutto un ramo dell'albero immenso delle nostre percezioni prenderebbe una direzione differente. E questo solo esempio ci dimostra come la menoma gradazione negli atti della nostra intelligenza può produrre in tutti quelli che ne conseguono una grandissima divergenza.

Non di meno, poichè nel caso attuale questa sensazione di moto si suppone giudicata puramente e semplicemente *gradevole*, può e dee nascere da questo giudizio il desiderio di provarla di nuovo; e per un'altra conseguenza, incomprensibile del pari che le prime, succede che questo desiderio rinnova il moto delle mie membra, se non altro vago

come è desso, quantunque io non sappia ancora nè che io abbia delle membra, nè che esista moto, nè che io ne faccia; e da questo moto rinasce in me una sensazione simile alla prima (1).

E qui apparisce come siamo di già trasportati in un nuovo ordine di cose per ciò solo che abbiamo già esercitate le nostre quattro facoltà, che sono sentire, ricordarsi, giudicare e volere. Questa seconda sensazione cesserà ben presto come la prima per una cagione o per l'altra: ma quando la ricordanza ritornerà, questa non sarà più una idea tanto semplice quanto era la prima. Questa prima ricordanza non poteva essere composta che della idea della sensazione stessa, e del giudizio che questa idea ne fosse la rappresentazione; ma la seconda può già e deve, per esser compiuta, comporsi della idea che questa sensazione è stata provata una prima volta, di quella che ha cessato, di quella che si è ricordata, di quella che è stata giudicata buona a provarsi, di quella che è stata desiderata in conseguenza di questo giudizio, di quella che è stata in seguito di questo desiderio rinnovata, e forse

(1) Io direi che il desiderio rinnova il moto, considerato un principio di oscillazione negli organi che lo costituiscono, supponendo che quella oscillazione sia restata, sebbene non avvertita per la maggior intensione di altri moti, ec.

anche di quella che ha cessato di nuovo malgrado la continuazione di questo desiderio, e di quelle infine di parecchie altre circostanze. Tutte queste idee possono e debbono essere comprese in questa nuova ricordanza, o per lo meno unirvisi e complicarla più o meno prontamente. Ond' è che è ben lungi dall' essere la immagine semplice di una pura sensazione; e da tal momento non posso più percepire una ricordanza semplice di quella pura sensazione.

Ma v' ha di più. Senza che questa sensazione cessi, e mentre ch' essa dura ancora, se io ne fo un giudizio qualunque, l' idea che è il soggetto di questo giudizio, la quale pertanto non è che quella sensazione medesima, o almeno la sua rappresentazione immediata, sarà necessariamente complicata di tutte le idee delle quali abbiamo parlato, come lo sarebbe la ricordanza di questa stessa sensazione.

La quale sensazione ultima c' insegna due cose: l' una è che anche dai primi momenti della nostra esistenza noi non possiamo giudicare di alcuna idea la quale non sia composta di una moltitudine d' idee accessorie, contribuenti tutte a fare che l' attributo del giudizio sia o non sia compreso nel soggetto: l' altra è che con giusta ragione noi abbiamo detto doversi riguardare una idea come una ricordanza, o, se vuolsi, come una rappresentazione di un' altra idea, per ciò solo

ch' essa diventa il soggetto di un giudizio. Imperocchè nel presente caso la sensazione di cui io giudico è bensì una percezione attuale, poichè si suppone durare ancora nel momento in cui io ne giudico; ma l' idea che è il soggetto del mio giudizio, non è precisamente ed unicamente questa sensazione, poichè essa comprende inoltre molti accessorii. Giovava fare questa osservazione.

E quì sono costretto a ripetere, che assolutamente bisogna scusarmi, se entro in queste minute particolarità. Vero è che a prima giunta non colpirebbero gli occhi di un osservatore poco attento; ma vero è ancora che non si possono prendere per false apparenze, le quali comincino a farsi sentire quando la vista affaticata s' intorbida per avere troppo lungo tempo di seguito contemplata una cosa. E ben presto si vedrà che per esserci noi sulle prime fermati alquanto, cammineremo poi rapidamente, e, ciò che vale di più, cammineremo sicuramente.

Se noi continuiamo a seguire passo passo la generazione delle nostre idee, troveremo che in un momento o nell'altro questa sensazione di moto delle mie membra dee cessare per qualche cagione a me estranea; quantunque continui ad essere desiderata; e per conseguenza, dopo alcune esperienze più o meno ripetute, debbo trovare compresa nella ricordanza di questa sensazione l' idea

di *non avere cessato per fatto mio*, che anzi *desiderava di prolungarla;* e per conseguenza d' *aver cessato per la forza di una cosa diversa da me*, alla quale cosa io posteriormente attribuirò d' essere la cagione di tutte le sensazioni che io riconoscerò venirmi da essa.

In questa maniera eccomi arrivato per la prima volta alla cognizione di due esseri, che sono due per me, che io distinguo, che sono differenti e separati, perchè l' uno *vuole* e l' altro *resiste*. Fin là io non ne conosceva che uno, quello cioè che sente e vuole. Io lo conosceva pel sentimento e per la coscienza delle mie *sensazioni*, delle mie *volontà* e di tutte le altre mie *percezioni*: ma non lo conosceva per opposizione ad alcuna altra cosa. Doveva esso dunque parermi *tutto*; ed era *tutto* infatti: era per me il vero *infinito*, poichè io non poteva distinguerlo da nissuna cosa, nè in nulla limitarlo. In una parola, io lo sentiva piuttosto che conoscerlo, mentre, nel modo di parlare ordinario, per conoscere una cosa s' intende più spezialmente il distinguere e svolgere le qualità che le sono proprie, e che danno l' idea di fare differenza tra essa ed altre cose che esistano. Ma ora conosco il mio *io* mediante una opposizione, un contrasto con un' altra idea. Conosco realmente l' una e l' altra cosa, mentre conosco ch' esse sono differenti; che nella idea di una sta il *volere* provare una sensazione, e nella idea dell' altra l' *impedirlo*: il che

non può trovarsi nel medesimo tempo in una stessa idea. Ma però non conosco ancora l'uno di questi esseri, se non per questo solo fatto ch' egli *sente* e *vuole*, e l'altro per questo solo fatto che *resiste*.

L'idea di *volere* e l'idea di *resistere* sono dunque i due perni intorno ai quali verranno ad aggrupparsi tutte le idee che in seguito io conoscerò appartenere o al mio *io*, o agli esseri che non sono quest' *io*, e che comporranno l'idea che avrò di ciascheduno di questi esseri. L'idea del mio *io* diventerà, oltre l'idea di *volere*, quella di avere un corpo, delle membra, degli organi pei quali sente, i quali ubbidiscono alla sua volontà; e quella di possedere le facoltà, le potenze, le debolezze, i godimenti e le miserie che ne risultano. L'idea degli altri esseri, nel numero de' quali sono il mio corpo e le mie membra, sarà, oltre quella di resistere, l'altra di unire tutte le circostanze e le proprietà per le quali colpiscono la mia sensibilità, e che caratterizzano ciascheduno di essi. Io sono persuasissimo che così succede la cosa in noi, e che in questo appunto consistono per noi tutte le esistenze, tanto la nostra quanto quella degli altri esseri.

E di fatto osserviamo che dal momento che ho sottoposta al giudizio del pubblico questa maniera di concepire il principio di tutte le nostre idee di esistenza, il quale principio ne spiega simultaneamente l'ori-

gine e la certezza, e il quale produce pure il doppio effetto di dissipare le oscurità e di distruggere le negazioni, spesse volte mi si è detto che tutte le altre nostre sensazioni, per la loro presenza e la loro cessazione involontaria, possono e debbono, come quella che risulta dal moto delle nostre membra, condurci a conoscere che esistono altri esseri oltre il nostro *io* senziente e volente. Io non ho veruno interesse di negarlo, perchè se ciò fosse, avrei egualmente ragione sul fatto principale, cioè *la cognizione e la realtà di ogni esistenza.* E sarebbe pur vero del pari che la nostra esistenza reale consiste nella facoltà di sentire, della quale importante parte si è quella di volere; e che l' esistenza degli altri esseri, reale e distinta dalla nostra, consiste in mettere in azione questa facoltà di sentire, e di resistere a quella di volere. Solo che risulterebbe dall' asserzione della quale si tratta, che noi abbiamo parecchi mezzi, in vece di uno, ond' essere certi di questa seconda esistenza. Ma io non credo che questa opinione sia ben fondata. Parmi che coloro i quali la difendono, non abbiano fatto attenzione ad una cosa, la quale per altro io aveva rimarcata; ed è, che questa sensazione vaga, la quale risulta dal moto delle mie membra, è la sola che io possa desiderare senza conoscerla, ed è la sola che quando la conosco, segua immediatamente il mio desiderio di provarla.

In fino a tanto che non ho sentito un odore, un suono, un sapore, un colore, io non posso desiderare nissuna di queste cose; e quando le ho sentite, posso ricordarmene quanto mai sia, giudicarle gradevoli, e desiderare di sentirle di nuovo; ma io non so ancora che esistano, non so ancora nemmeno che esista il mio corpo; e non posso direttamente e positivamente far nulla per procurarmi queste sensazioni.

Al contrario, senza solamente sapere che io ho un corpo, posso provare il bisogno, il desiderio vago di agitarmi e di cangiare di posizione, quantunque non sappia di averne una. L'esperienza prova e ne' bambini e negli uomini che questo è un risultato automatico della nostra organizzazione; che è la conseguenza necessaria di ogni mal essere, ed anche di ogni ben essere alquanto vivo; che il moto succede per la stessa natura nostra; e così pure nel tempo stesso succede la sensazione che l'occasiona e sempre lo accompagna. Inoltre quando io ho sentita questa sensazione, basta che il desiderio di provarla si rinnovi, perchè essa al momento rinasca: perciocchè questo desiderio non è altro che quello di agitarmi, ed è sempre in mio potere il soddisfarlo più o meno. Posso adunque prontamente fare il giudizio che questa sensazione procede dalla mia volontà di provarla, e che se, malgrado di questa mia volontà, cessa, ciò vuol dire che v'è

un altro essere che è cagione di ciò (1). Quest' altro essere sarà il più delle volte il mio corpo medesimo, la cui struttura limita certi moti, e si rifiuta totalmente ad altri. Così sarà esso verisimilmente il primo di cui conoscerò l' esistenza. D'altronde questo secondo giudizio, *che un altro essere limita l' effetto della mia volontà*, sarà certissimamente dapprima fatto in modo poco sicuro ed assai vago: ma infine sarà fatto, e ciò basta. Le susseguenti esperienze lo rettificheranno, lo preciseranno, e separeranno gli uni dagli altri gli esseri che hanno questo di comune, di essere cioè cosa diversa dalla mia volontà, e di essere resistenti al mio desiderio di agitarmi.

Quello poi che v' ha di certo, si è che noi tutti giudichiamo che v' ha degli esseri realissimi, diversi dal nostro *io*, quale questo dapprima è, non consistente cioè che nelle facoltà di sentire e di volere; che l'esistenza e la realtà di questi esseri consistono in operare sopra questa facoltà di sentire, e

(1) Perchè un uomo non venisse a scoprire che è in facoltà sua il fare del moto quando vuole, e per conseguenza l' averne la sensazione, bisognerebbe poter impedirlo di mai farne alcuno. E in molti generi per nascondere all' uomo costantemente il secreto della sua potenza, bisognerebbe che fosse possibile l' impedirgli di farne mai uso. Ma fortunatamente ciò non è possibile. (*Nota dell' Autore.*)

sopra tutto in resistere a quella di volere, ed in produrre lo stesso effetto sopra altri esseri senzienti ne' momenti in cui essi cessano di operare sopra di noi; che uno di questi esseri è quello che noi chiamiamo *il nostro corpo*, perchè esso coopera alla nostra facoltà di sentire, ubbidisce alla nostra facoltà di volere, e fa parte del nostro *io*, quando questo *io* diventa per noi un essere composto di molte proprietà diverse. Ciascheduno di noi è persuaso di questo; e malgrado tutte le sottigliezze di certi filosofi, nissuno sinceramente ne dubita. Altra cosa indubitata si è, che noi tutti apprendiamo a fare questi giudizii fino dai primi momenti della nostra esistenza, giacchè nissuno di noi si ricorda d'avere appreso a farli. E ciò che ancora parmi incontrastabile, si è che la sensazione cagionataci dal moto delle nostre membra, eseguito in conseguenza del desiderio vago del nostro agitarci, è attissima e sufficentissima a farci legittimamente fare questo giudizio; ed è per questo che io l'ho scelta di preferenza, per esempio, in questa esposizione della origine e della formazione delle nostre idee. Che se del resto si vuole assolutamente che le nostre sensazioni sieno capaci di produrre il medesimo effetto, io vi acconsento, quantunque non ne vegga la prova. L'idea che mi fo della certezza e della realtà delle esistenze che noi

conosciamo, non ne sarà, lo ripeto, nè meno chiara, nè meno ben fondata (1).

---

(1) Io qui debbo rispondere ad una nota assai lunga che si trova a pag. 345 e segg. sino alla 358 del tomo III della *Storia comparata dei sistemi di filosofia* del sig. *Degerando*. Parigi, anno XII.

Incomincio dal dichiarare che riguardo quest' opera per assai stimabile ed utile, e che debbo personalmente lodarmi del modo con cui l'Autore si esprime a riguardo mio. Ecco le proprie sue parole nel passo citato: « *In un' opera la quale unisce ad un gran numero di osservazioni fine e delicate uno stile puro, elegante e facile;* MA IL CUI SISTEMA GENERALE NON MI SEMBRA PUNTO ESATTO, *il signor di Tracy* ec. » (e si tratta del primo volume dei miei *Elementi d'Ideologia*).

Certamente questo giudizio per molti aspetti è favorevole più di quanto io potessi sperare; e soprà tutto porta l'impronta di quella squisita politezza che caratterizza l'Autore, e rende utile e gradevole con esso lui ogni discussione che si faccia. Ma dirò francamente: il sig. *Degerando* accordandomi più di quello che io meriti come scrittore, parmi poi che mi giudichi alquanto leggermente come pensatore.

E in vero, io non ho fatto un sistema. Al contrario, differendo in questo dal sig. *Degerando*, il quale riprova l'idea fondamentale del *Trattato dei Sistemi*, io professo di credere che questa sia la migliore opera di *Condillac*, e che il titolo più bello che abbia alla gloria codesto fondatore della scienza della intelligenza umana (l'Ideologia) sia quello di aver provato che ogni sistema di metafisica è un romanzo, frutto della impazienza di dommatizzare che travia la mente, facendole prendere un fantasma per la realtà, e cose supposte per cose provate; e che bisogni a tutto senza eccezione sostituire la semplice osservazione delle nostre facoltà infino a tanto che si sia giunti a ben conoscerle.

Fermiamoci qui: non bisogna camminare troppo a lungo senza prendere riposo. Ec-

---

Io adunque non ho scritto che una raccolta di fatti. Se questi fatti si concatenano abbastanza bene, onde il complesso de' medesimi possa meritare il nome di *Sistema*, questo sistema sarà quello della natura; e non potrebbesi assolutamente in questo caso dire che esso non sia esatto. Se fra questi fatti ve n'ha alcuni, il che è molto verisimile, i quali sieno malamente osservati, questi necessariamente romperanno il legame degli altri; e allora non vi sarà più un tutto combinato, non vi sarà più un *Sistema generale* che possa accusarsi d' inesattezza. Bisogna indicare questi fatti malamente veduti.

So bene che in un libro in cui il sig. *Degerando* espone e discute le opinioni di un tanto numero di filosofi, non poteva riservare a me un gran posto; ma io non intendeva se non provare che l'opera mia non è punto suscettibile di un giudizio generale. È questo il vantaggio della maniera di filosofare oggi riconosciuta buona in Francia; vantaggio che non hanno coloro i quali parlano di principii *a priori*. Perciocchè se il loro primo principio vien giudicato falso, tutto il resto evidentemente è cattivo; e questo principio anch' esso non può essere giustificato o invalidato che dalla osservazione delle nostre facoltà e della loro azione. Perciò questo studio tuttora imperfetto è anteriore e precede il principio di ogni sistema. Sono assai sorpreso che questa ultima riflessione non siasi presentata al sig. *Degerando*, la quale certamente gli avrebbe risparmiata molta fatica, portandolo immediatemente alla radice di molti di codesti sistemi, tutti i cui rami egli segue tanto laboriosamente.

Ma vengo all' oggetto particolare della sua *nota*, cioè alla spiegazione che ci dà della certezza e della realtà della esistenza degli esseri diversi dalla no-

coci arrivati ad un momento notabilissimo nella storia delle nostre cognizioni. Abbiamo

---

stra virtù senziente, e della maniera con cui noi la conosciamo. Egli non ne è soddisfatto: non la riguarda che come una nuova ipotesi: la trova inadmissibile; e poi, in vece di proporre un' altra maniera per rendere conto del fenomeno, termina dicendo: *Il sig. di TRACY ammette de' fatti primitivi ed inesplicabili. Perchè non collocare nel numero di questi fatti il sentimento della esistenza? Il suo errore parmi venire dall' avere supposto che fosse necessario renderne ragione, giacchè ha supposto che fosse necessario dimostrarla.*

Io non voglio intraprendere l' apologia della mia opinione, e non voglio pormi a fare l' esame circostanziato delle obbiezioni che vi si oppongono. Dopo gli schiarimenti che ne ho dati, dopo quelli che aveva dato prima nella seconda edizione del mio primo volume, e dopo quelli che si potranno inoltre trovare nel seguito di quest' opera, non mi resta che lasciare da pronunciare a chi legge; e ben presto la quistione sarà giudicata irrevocabilmente. Che poi sia essa giudicata in un modo o in un altro, poco m'importa; perchè sarà sicuramente giudicata bene, atteso che la materia comincia ad essere sufficientemente illustrata. Ma la conclusione del sig. *Degerando* è quella contro la quale io mi sento obbligato di alzarmi, poichè non si tratta più di una opinione parziale e personale, ma si tratta della filosofia tutta quanta; e quello che ho a dirne, entra nelle osservazioni da me fatte sui vantaggi e sugl inconvenienti de' due metodi opposti.

Sì, è vero: io riconosco de' fatti primitivi ed inesplicabili; e non v' è uomo sensato, per quello che credo, il quale possa fare diversamente. Ma questi fatti sono le facoltà di cui noi siamo dotati, e nelle quali consiste tutta la potenza che noi abbiamo. Io

veduto che fin là le due grandi cagioni da noi osservate esistono, ed agiscono siccome

---

procuro di svolgerle, di metterle in chiaro, di non dimenticarne nessuna e di non v' aggiungere nulla. Vado anzi più oltre, e trovo che queste facoltà si riducono tutte ad una sola, che è quella di sentire, e a' suoi differenti modi, quello cioè di sentire semplicemente, quello di ricordarsi, quello di giudicare e quello di volere. Poi cerco ciò che ne accade, ciò che esseri così costituiti sanno realmente, e cosa v' ha in ciò che credono sapere che veracemente sia ne' limiti de' loro mezzi, o che gli ecceda. Imperciocchè questo è ciò in che unicamente consiste la Logica, ultima di tutte le scienze a cui la mente umana giunge, e la pietra di paragone comune. Ma non posso convenire ogni volta che io troverò in me una idea evidentemente composta, una nozione estremamente complicata, della quale stenterò a rendermi ragione, di dire per tutta spiegazione: *ne ho la coscienza, ne ho il sentimento;* invece di cercare come io sia venuto a questo sentimento, su che sia fondato, cosa realmente contenga, e se non vi si comprendano per avventura giudizii radicalmente falsi. Con questa maniera di procedere, il primo imbecille direbbe: *io ho il sentimento degli stregoni;* e fabbricherebbe su questo sentimento un sistema; come *Tolomeo* diceva: *ho il sentimento che gli astri girano intorno a me;* ed inventava degli epicicli per render ragione del moto ch' essi non hanno.

Penso dunque fermamente che non bisogna mai impiegare una idea astrattissima senza avere almeno fatto tutti gli sforzi per rendersi buona ragione della sua formazione. Poteva essere permesso di dispensarsene nella infanzia della filosofia: ma oggigiorno tutti gli uomini, i quali hanno realmente qualche profondità di mente, s' impongono questo dovere, il quale in sostanza non è che quello di sapere il significato delle parole che si adoprano.

appunto noi avevamo annunciato. Abbiamo trovato che realmente sempre v' è certezza

---

L' idea di esistenza esige altrettanto e più di ogni altra questo preliminare. Io non ne voglio altra prova che gli errori di alcuni filosofi tedeschi, che il sig. *Degerando* medesimo confuta nel tempo che pur gli ammira Imperciocchè tutti codesti loro errori vengono da nozioni confuse ch' essi hanno delle idee *moto*, *spazio e durata*, le quali sarebbero messe in chiaro, se la maniera con cui noi conosciamo gli esseri e l' esistenza, fosse la maniera seguita da essi. Il solo torto che codesti dotti uomini hanno, si è di aver commesso lo sbaglio che il sig *Degerando* consiglia a me di fare; di avere cioè tratte mille conseguenze da queste idee prima di averle analizzate, e prima di aver cercato come noi le formiamo. Ora in ciò lungi dal meritare il titolo di menti profonde, che loro assai liberalmente accorda lo stimabile scrittore che in questo momento io combatto, mi pajono essere incorsi nel rimprovero opposto. Essi possono essere, e il credo io pure, dotati di molti talenti, di una grande immaginazione, di una vasta scienza, di una forza di testa poco comune; ma in quanto a profondità e a solidità, ardirò dire che nego loro precisamente questi titoli.

A questo proposito io debbo ancor dire che il sig. *Degerando* mi sembra confondere l' erudizione colla profondità. Sono, nol contrasto, entrambe cose ottime, ma sono differentissime Si può sapere sopra una materia tutto ciò che n' è stato detto, e si può intanto esservisi internato poco. Sicuramente che i coltivatori e i remigatori sono persone utilissime; ma quantunque abbiano affaticato molto, il coltivatore che mille volte ha scorso per tutti i canti di un campo, non facendo che rastiarne la superficie, ha veduto meno gli strati inferiori del terreno, di quello che abbia fatto colui che vi ha intrapreso il minimo

nelle nostre percezioni attuali, e che spesso v'è incertezza nelle loro relazioni; e che

---

scavo; e chi ha per lunghissimo tempo solcata la superficie di un fiume, non può pretendere di conoscerne il fondo tanto bene quanto quegli che lo ha scandagliato, ancorchè non avesse fatto ciò che per qualche momento.

Questo sbaglio del sig. *Degerando*, che apparisce ad ogn' istante nella sua opera, sembrami procedere da un altro che non vi si manifesta meno; e voglio dire, dal suo rispetto eccessivo non già per la nazione tedesca (che ogni nazione, ogni numerosa unione d'uomini merita rispetto, e la nazione tedesca sopra tutte), ma pei pregiudizii popolari che noi forse a torto crediamo comuni in Germania. Egli qualche volta porta questo rispetto ad un punto straordinario.

P. e., al tomo II, pag. 172, egli dice che i discepoli di *Kant* ci accusano d'ignorare e di sdegnare la dottrina del loro maestro; e per discolparci di questo rimprovero si crede obbligato di fare una lunga lamentazione sui mali della rivoluzione, e di confessare che essa è la cagione per cui *la filosofia in Francia è screditata, e che non s'insegna più nelle nostre scuole dopo il loro ristabilimento.* Per altro il sig. *Degerando*, vincitore felice di numerosi rivali, parecchi de' quali avevano molto merito, coronato dall' Istituto nazionale, e divenuto uno de' suoi membri, non può ignorare che molti Francesi coltivano con successo tutte le parti della sana filosofia; e che precisamente dopo la nuova organizzazione della nostra istruzione pubblica nell'anno IV, per la prima volta essa faceva legalmente parte delle occupazioni de' Corpi dotti, ed era insegnata in tutte le pubbliche scuole da professori di grammatica generale, di legislazione e d'istoria; poichè diversamente non vorrà già egli chiamare filosofia ciò che insegnavasi sotto questo nome nei nostri vecchi collegi. In vece di

l'incertezza delle loro relazioni viene dalla incertezza de' nostri giudizi, e questa da

---

questi fatti poco esatti, sarebbe stato assai facile dire quello che è vero: « Molte persone fra noi conoscono le idee di *Kant;* alcune le adottano; ma il numero maggiore le rigetta e le trascura, perchè coltivando molto lo studio della intelligenza umana, noi in generale pensiamo che queste idee si appoggiano ad una imperfettissima cognizione delle nostre facoltà intellettuali; e noi non amiamo occuparci di ciò che ci pare fondato sopra falsa base » Il sig. *Degerando* confessa egli medesimo che ha tradotta un' opera sopra il *Kantismo*, e che tutti i suoi amici lo hanno consigliato a non pubblicarla; ma non dice che ragioni gli abbiano addotte: io sono persuaso intanto, che se avesse giudicato a proposito di farci parte di queste ragioni, si sarebbe veduto ch' esse sono precisamente quelle che io ho allegate. Esse presentavansi tanto naturalmente, che soltanto un riguardo eccessivo può averlo impegnato a cercarne altre le quali non sono molto buone.

Altro motivo poi non può avere indotto il sig. *Degerando* a parlare costantemente de' Francesi come di uomini leggieri, volubili, impazienti, che retrocedono alla vista di un libro in 4.°, ed inferiori ai loro vicini. Ma confesso che in ciò m' è paruto ch' egli abbia passati tutti i confini della civiltà. A me rincresce che quando si assume l' impegno di giudicare la propria nazione, o di parlare in suo nome, si permettano concessioni simili, le quali del resto non persuaderanno mai alle persone di buon senso di alcun paese, che la grande nazione sia composta di così piccole teste (1).

---

(1) I nostri leggitori debbono osservare che il sig. di *Tracy* scriveva questa *Nota* assai prima del 1814. Nè essi poi vorranno confondere insieme le quistioni politiche colle letterarie.

quella delle nostre ricordanze. Tiriamo avanti, e vedremo che l' incertezza delle nostre ricordanze va sempre crescendo a misura che le nostre idee si moltiplicano e si rendono

---

D' altronde perchè convertire una quistione di logica in un affare nazionale? Un filosofo ha una patria, deve amarla. Ma le opinioni filosofiche non hanno patria. Si direbbe che tutta la Germania è fanatica per una dottrina, e che tutta la Francia la rigetta. Nè l' una cosa nè l' altra è esatta. Ne' due paesi v' ha degli uomini che si abbandonano ai sistemi metafisici, ed altri che se ne scansano. Questi ultimi a me pajono dappertutto avere mente più solida e più profonda: ma che bisogno v' è di determinare ove sieno più numerosi?

Io ho insistito su queste riflessioni, perchè parmi cosa troppo bassa pel carattere del sig. *Degerando* il mettersi tra gli uomini che denigrano il loro paese o perchè l' hanno abbandonato nelle sue angustie, o perchè non possono farvi brillante figura; e confondersi così coi susurroni, i quali essendo incapaci di far cosa che valga, vorrebbero persuadere all' universo che intorno ad essi non si fa nulla di buono. Le sole opere del sig *Degerando* basterebbero per ismentirli. Del resto io lo ringrazio sinceramente di avermi data occasione di discutere con esso lui queste quistioni, poichè esse mi hanno posto in caso di far sentire la maniera con cui io concepisco la vera scienza logica come base di ogni buona filosofia.

N.B. Vedesi che v' ha un certo pubblico di cui non cerco di cattivarmi i suffragi. Infatti sono persuasissimo che se l' Opera mia è buona, essa avrà approvatori malgrado l' altrui malevolenza; e che se non fosse solida, cadrebbe trascurata come molte altre, malgrado il favore di certa sorta di gente. Il tempo è quello che deciderà. (*Nota dell' Autore.*)

complicate; e che essa basta per ispiegare tutta la debolezza della nostra ragione, e tutti i suoi traviamenti nelle diverse circostanze della nostra vita. E questo sarà l' argomento che tratteremo nel seguente capitolo.

CAPITOLO VI.

(Continuazione del precedente.)

Degli effetti della prima cagione di ogni errore.

Seguendo passo passo lo sviluppamento successivo delle nostre facoltà intellettuali, eccoci dunque arrivati ad un momento sì antico nella storia di ciascheduno di noi, che nissuno ne ha conservata la memoria; a quello cioè in cui noi abbiamo appresa l' esistenza di esseri diversi dalla nostra virtù senziente. Egli è facile vedere che non solo a tale epoca incomincia per noi un nuovo ordine di cose, ma inoltre che l' ordine nuovo di cose non incomincia per noi che a quest' epoca: perciocchè fino a tale punto noi conoscevamo la nostra virtù senziente, ma non conoscevamo se non che essa e i suoi differenti modi; nè sospettavamo menomamente ch' essa avesse la più piccola relazione ad alcuna cosa, non sapendo noi che esistesse alcuna cosa oltre essa. Ma a contare da questo istante veggiamo che i nostri pensieri non sono unicamente le nostre proprie modificazioni, ma che sono eziandio effetti di proprietà appartenenti ad altri esseri, e conseguenze di queste proprietà; e che per ciò, per essere giuste, debbono non tanto essere ben legate insieme tra esse, quanto

ancora onninamente conformi alla esistenza reale di questi esseri che ne hanno una propria e particolare, la quale noi non possiamo cangiare punto, essendo totalmente distinta ed indipendente dalla nostra.

A prima vista sembra che questa nuova circostanza debba produrre de' grandi cangiamenti nella maniera di procedere della nostra mente; che per necessità assoluta debbansi perciò indurre molte restrizioni al nostro principio; che l' imperfezione delle ricordanze nostre sia la sola cagione de' nostri errori; e che vi sarà una grande differenza tra il concatenar bene le nostre proprie percezioni, e il ben ragionare sulla esistenza reale degli esseri estranei a noi. Però questa differenza non è che apparente, siccome siamo per vedere.

Infatti supponiamo per un momento che non sia vero che la proprietà di resistere alla mia volontà di provare la sensazione del moto non provi una esistenza diversa da quella della mia virtù senziente; vale a dire, come sostengono *Berkeley* ed altri Scettici, che la mia virtù senziente possa non essere modificata fuori che da sè stessa, e che anche allorquando essa prova il sentimento di volere, sia essa medesima ancora che resista a questo sentimento; o in altri termini, che essa possa volere e non volere nello stesso tempo. È assai difficile ammettere questo supposto; ma passiamo sopra a siffatta con-

traddizione, e supponiamo inoltre che io sia il solo essere avente senso, il quale esista nell' universo. Che succede egli in questo mondo ideale? Io non sono meno affetto di quello che lo fossi nel mondo reale; nè provo meno tutte quelle stesse modificazioni che in addietro provava. Esse hanno sempre le stesse proprietà, gli stessi legami tra sè, gli stessi risultati, le stesse conseguenze, la stessa maniera di concatenarsi e di coordinarsi; e quantunque io sia persuaso ch' esse non hanno le loro cagioni se non nel seno stesso della mia virtù senziente, non debbo però osservarle meno, sentirle, analizzarle, e non concludere se non deduzioni legittime, vale a dire che sieno implicitamente comprese in ciò che ho sentito. Così *Berkeley*, il quale fra tutti i filosofi che conosco, ha sostenuto con maggiore impegno questa tesi singolare, confessa, quando crede di averla provata, ch' essa non cangia nulla nell'ordine delle cose. Quindi consola il suo povero *Ila*, il quale si disperava che tutto il mondo gli sfuggisse, assicurandolo che ciò non fa nulla, e che per lui tutto andrà come prima di questa bella scoperta (1).

Certo è che se si adotta questo singolare principio, che *la mia semplice virtù senziente*

(1) Vedi i *Dialoghi* d' *Ila* e di *Filonoo*.

può nel tempo stesso volere ed opporsi, *volere e non volere la medesima cosa*, *volere*, per esempio, *soffrire*, il che parmi che si stenterà assai ad accordare; il resto della discussione è assolutamente vôto di senso, e la disputa diventa un giuoco di parole. Perciocchè gli esseri che diciamo reali, non esistono per noi se non per mezzo delle percezioni che ci cagionano. In tutti i casi poi queste percezioni non possono venirci senza cagioni; e per ciò se le loro cagioni esistono nella nostra virtù senziente, esse non ci sono conosciute che per mezzo di queste percezioni; e non esistono per noi, come gli esseri, se non per mezzo di queste percezioni, e sono assolutamente la stessa cosa che ciò che noi diciamo gli *esseri*, avendone esse tutte le proprietà, dappoichè queste proprietà sono le nostre percezioni. Per tal modo queste cagioni sono gli *esseri reali*; nè altro v' è di cangiato se non che il nome; venendosi a dire *le cagioni sono gli esseri*, o *gli esseri sono le cagioni.* E questa sicuramente è una equazione identica, ed una vera inezia.

Ma v' è un' altra considerazione che vie più rende assurdo il principio accordato di sopra; e il prudente *Berkeley* ha avuta cura di distrarre l' altrui attenzione dal medesimo; nè io credo che Scettico alcuno abbia avuto coraggio d' internarvisi dentro. Noi abbiamo supposto che *io* sia il solo essere senziente

che esista nell' universo ; ed allora noi ho alcuno che mi contraddica. Ma se nel mondo hannovi contemporaneamente parecchi esseri pensanti; se in natura esistono in una volta anche due soli Scettici ben certi di questa sola cosa, di sentirsi cioè dubitare, di *esistere dubitanti*, chi di loro due confesserà di non essere se non se una modificazione della virtù senziente e dubitante del suo compagno? di non esistere che nel pensiere di questo amico suo, che è per diventare il suo avversario? La loro ostinazione reciproca insegnerà loro certamente ben presto ch' essi sono due *esseri*: perciocchè non potranno nè accordarsi reciprocamente sul punto che non sieno un essere, essendo tutti e due sicuri di sentire, di *esistere senzienti*; nè convenire d' essere tutti e due lo stesso essere, sentendo differentemente, poichè *esistono* differentemente *senzienti*. La sola cosa ch' essi potranno scambievolmente concedersi per un riguardo alla loro opinione comune, si è che tutto quello che loro sembra circostare, e che non ha la coscienza personale della sua esistenza, non esiste se non ne' loro pensieri. Ma se in mezzo alle loro dispute vengono per avventura a menar le mani, per quello di essi che resterà battuto, sarà cosa indifferentissima che il braccio del suo avversario sia un essere reale, un' appendice della esistenza complessa del medesimo, o che non sia se non l' unione delle

percezioni ch' egli ne riceve. E così la cosa sarà eguale per l' altro che batte ; ond' eccoli ritornati, riguardo agli esseri inanimati, a quella identità che abbiamo riconosciuta tra gli *esseri* che sono *cagioni*, e le *cagioni* che sono *esseri*.

Se non che sorge una difficoltà. Questo braccio concepito come un fantasma, non avente esistenza che in una facoltà senziente, ne ha attualmente due positive e distintissime: l'una nella facoltà senziente del battuto, e l' altra nella facoltà senziente del battitore. Vero è che esso cagiona a tutti e due soventi volte delle impressioni che sono differenti. Di più : esso agisce sull' una in momenti in cui non agisce sull' altra, e ne' momenti in cui agisce in una volta sopra tutte e due, oltre le impressioni uguali che fa ad esse, ne fa ancora delle opposte, come, p. e., quando ubbidisce alla volontà di una di queste facoltà, e resiste a quella dell' altra. Egli è dunque impossibile di collocare la sua esistenza esclusivamente nell' una o nell' altra di queste facoltà senzienti. Ond' è che bisogna ritornare a riconoscergliene una che gli sia propria, la quale è composta per ciascheduno di questi esseri senzienti, delle impressioni ch'esso fa a tutti e due; di quelle cioè che gli fa particolarmente, e di quelle ch' egli sa di fare, o che può fare all' altro. Ed ecco cosa è per noi l'esistenza degli esseri, la quale costantemente non consiste in

altro che nel sentimento o ne' sentimenti che ne abbiamo, nelle impressioni che ne proviamo, e nelle conclusioni che ne caviamo; le quali conclusioni sono anch' esse percezioni ch' essi ci cagionano.

Si vede dunque, 1.° che l' esistenza dell' essere senziente consiste in sentire e volere, che è ancora sentire: 2.° che ripugna la supposizione, che le cagioni, le quali resistono alla volontà di una virtù senziente, esistano nel seno di questa virtù senziente che vuole: 3.° che questa supposizione anche ammessa, non cangierebbe nulla in quanto alla esistenza del mondo, se non vi fosse nell' universo altro che un essere senziente; che di cangiato non sarebbevi in tal caso che un nome; e che tali cagioni sarebbero reali di quella realtà che noi accordiamo agli esseri; e sarebbero gli esseri stessi, i quali non consistono che nelle percezioni che le cagionano: 4.° che questa supposizione, rivoltante e vôta di senso del pari, nel caso in cui non esistesse che un solo essere senziente, è affatto inammissibile dachè ne esistono parecchi: 5.° che l'esistenza di esseri privi di sentimento è realissima, ed è distinta da quella dell' essere che li sente; e che essa non consiste pel medesimo se non nelle impressioni che ne riceve, e nella cognizione ch' egli ha di quelle ch' essi fanno o sono capaci di fare agli altri esseri senzienti; cognizione la quale è anch'essa una

percezione che gli cagionano. Finalmente si vede come la *realtà* perfetta delle nostre percezioni, relativamente a noi, si concilia con quella specie di *realtà* particolare che noi non possiamo non riconoscere negli esseri che non sono *noi*; e si vede sopra tutto che non v'è nulla di più assurdo e di più vôto di senso, quanto tutte queste grandi dispute sull' *idealismo* e sul *realismo*; nè si concepisce come uomini accostumati a pesare il senso delle parole di cui si servono, abbiano potuto abbandonarvisi, o farne la base di una divisione generale di tutti i sistemi di filosofia. Se questa divisione è ben fondata, la filosofia veramente viene ad essere una cosa assai vana, ed abbiamo urgentissimo bisogno di ricostruirla sopra fondamenti più saldi.

Da tutto ciò potrei, siccome penso, concludere, senza timore di essere contraddetto, che non ho avuto torto internandomi con profondo esame nel significato della parola *esistenza*, e cercando di mettere in chiaro in che per noi consista tanto la nostra, quanto quella degli esseri diversi da noi. E più facilmente si converrebbe di questo, se io avessi tempo di qui dimostrare da quante illusioni e da quanti sogni questa precauzione ci salva. Ma io aveva un altro oggetto quando entrai in questa spiegazione: voleva cioè provare che la scoperta della esistenza di esseri distinti e indipendenti dalla nostra facoltà di

sentire non cangia punto l' andamento della nostra intelligenza, e che le cagioni che ci conducono alla verità o all' errore sono le stesse di prima. Io voleva dimostrare che quantunque l' esistenza di questi esseri meriti di venir detta reale, e quantunque le nostre idee, per essere giuste, debbano esser conformi a questa *realtà*; nondimeno queste idee sono sempre per noi tutto; che sempre sono giuste quando sono ben concatenate; e che sono sempre certe e conformi alla *realtà* quando noi non le formiamo che dietro ricordanze esatte, e dietro rappresentazioni fedeli delle nostre percezioni antecedenti, incominciando dalla prima, e venendo sino all' ultima. E questo è ciò che, come credo, si vedrà chiarissimamente.

Infatti esaminiamo l'una dietro l'altra queste tre asserzioni. Primieramente, che le nostre percezioni sieno sempre per noi tutto, non può dubitarsene: perciocchè, siccome noi non esistiamo per noi medesimi che a cagione ed in ciò che sentiamo, siccome le nostre percezioni non sono mai che modi della nostra esistenza, e siccome la nostra esistenza totale non potrebbe mai essere altra cosa che l' unione di tutti questi modi; egli è evidente che le nostre percezioni e sempre ed egualmente, da qualunque parte esse vengano, per noi sono tutto. E questo è quello che dianzi ci ha fatto dire, che supponendo non esistere nell' universo se

non un solo essere, ed ammettendo per impossibile che ciò che resiste alla sua volontà, possa risiedere in questa virtù senziente medesima che vuole, non v' è nulla di cangiato per esso in questo mondo; le cagioni che gli resistono, sono esseri tali quali noi li conosciamo, perchè gli esseri tali quali noi li conosciamo, non sono altra cosa che queste cagioni, e non consistono in altra cosa fuorchè nella unione di queste cagioni che ci colpiscono ed operano sopra di noi.

Ma poichè le nostre percezioni continuano sempre ad essere per noi tutto, anche dopo che abbiamo riconosciuta la realtà degli esseri, bisogna inoltre convenire che questa realtà non porta nissun cangiamento nella cagione della giustezza delle percezioni nostre, e che sono costantemente giuste, e non possono non essere giuste dachè sono ben legate tra esse: nè per noi, fuori di esse, esiste mai cosa alcuna. Le prime sono semplici, e ci vengono direttamente dalla loro cagione, la quale non ci è mai cognita che per mezzo delle medesime. Esse sono e certe e reali per ciò solo che noi le percepiamo. In seguito noi non facciamo mai altra cosa che farne nuove combinazioni; e queste combinazioni consistono sempre in rimarcarvi delle circostanze, e in aggrupparle in tante conseguenze di mille differenti maniere. Così esse nascono tutte le une dalle

altre, e la loro giustezza non può consistere che nelle loro relazioni: le ultime sono tanto certe e vere quanto lo sono le prime, quando non abbiamo veduto successivamente in ciascheduna di quelle che le precedono, se non quello che realmente v'è; e la realtà particolare degli esseri che ne sono le cagioni prime, non influisce per nulla nella loro esattezza, o per lo meno non ne cangia la natura. E questa è quella che ci ha fatto notare sulla fine del capitolo IV, che se noi non abbiamo *idee di sostanze*, e *idee archetipe*, come era stato detto tanto male a proposito, che ne avessimo, abbiamo invece delle idee degli esseri diretti, e delle idee astratte; ma che le cagioni della loro giustezza sono le medesime, e che noi non operiamo sulle une diversamente che sulle altre. Tutta la differenza che v'è tra esse, consiste in questo, che il soccorso della esperienza, il richiamo alla sensazione semplice, cioè alla idea primitiva da cui esse emanano, è più presso alle prime che presso alle ultime.

Non ostante è cosa comprovata che le nostre idee, per meritare il nome di giuste e di vere, debbono essere conformi alla esistenza reale degli esseri da cui emanano; esistenza reale che è distinta ed indipendente dalla nostra, e che noi non possiamo cangiare. Se adunque noi abbiamo ragione di dire che tutte queste idee sono giuste e

vere per ciò solo che esse sono ben concatenate, bisogna che apparisca che, verificatasi questa condizione, esse sieno necessariamente conformi a questa realtà, e non contengano se non conseguenze le quali non le sieno contrarie. E questo è appunto quello che succede, e che non può non succedere; perchè le prime di tutte queste idee, cioè le nostre pure sensazioni, le nostre idee semplici, sono effetti diretti di questi esseri distinti dalla nostra virtù senziente; onde fanno parte della loro esistenza reale: e non solamente esse ne fanno parte, ma inoltre sono (almeno per noi) tutta questa esistenza, poichè questa esistenza non ci è cognita che per mezzo di esse. Ora se nelle nostre combinazioni susseguenti noi non veggiamo nulla in queste sensazioni, non giudichiamo nulla che realmente non sia in esse, e che non sia ben conforme alla loro natura; egli è manifesso che tutte le combinazioni posteriori, cioè le nostre idee composte, saranno necessariamente conformi alla reale esistenza degli esseri che sono cagioni delle nostre sensazioni. Parranno, è vero, queste combinazioni non abbracciare la esistenza totale di questi esseri, perchè questi esseri possono avere molte proprietà le quali non abbiano ancora agito sopra di noi; possono anche averne di quelle che sieno totalmente ed eternamente inaccessibili ed estranee a' nostri mezzi di conoscere;

ma almeno è certo che queste combinazioni delle percezioni nostre semplici, cioè queste percezioni composte non conterranno nulla che sia contraddittorio colla esistenza di questi esseri, quale ci è cognita mediante le percezioni semplici che emanano da essi. La nostra terza proposizione, che le nostre idee sono sempre certe e conformi alla realtà degli esseri, per ciò solo che noi non le formiamo se non dietro ricordanze esatte e dietro rappresentazioni fedeli delle nostre percezioni antecedenti, dalla prima fino all'ultima, è adunque di una verità indubitata ed incontrastabile.

Ond'è avverato che la scoperta che esistano esseri distinti e indipendenti dalla nostra facoltà di sentire, non cangia nulla nella maniera di operare della nostra intelligenza; e che le cagioni le quali ci condùcono alla verità o all'errore, sono le stesse di prima. Perciò non è per questa ragione che il momento in cui facciamo questa scoperta, è un'epoca notabile nella nostra storia, e per questo abbiamo creduto di dovervici fermare terminando il capitolo precedente; ma egli è perchè partendo da questo istante tutte le nostre idee prendono necessariamente un nuovo grado di complicazione che ha importantissime conseguenze.

Abbiamo già osservato nello stesso capitolo V, che dal momento in cui noi abbiamo esercitato solamente una volta tutte le

nostre facoltà intellettuali, quando una sensazione già provata rinasce, la ricordanza di questa sensazione da quel punto è necessariamente composta di molte idee accessorie. Ma qui la cosa è diversa. Io non posso più provare la più semplice sensazione senza unirvi almeno implicitamente le idee che essa mi viene da un corpo, in certe circostanze, per certi mezzi, secondo certe leggi, e via discorrendo. Ond' ecco che tutte le mie ricordanze di sensazioni non solo non sono la sensazione medesima (e abbiamo già veduto che ne differiscono per loro natura), ma che sono anche necessariamente ricordanze di vere idee di modi, e di qualità degli esseri che ho imparato a conoscere; e per conseguenza sono idee compostissime e soggette, quanto mai possa dirsi, nei loro rinascimenti successivi a perdere alcuno dei loro elementi, o ad acquistarne di nuovi.

La stessa riflessione si applica a' miei desiderii più diretti, a quelli che si potrebbero con più ragione chiamare puramente *macchinali*. Spesso si dà questo nome assai a caso a parecchie delle nostre operazioni intellettuali; ma esso non significa null' altro, quando pure ha un senso, se non che queste tali operazioni sono più semplici, o meno sviluppate delle altre, le quali per questa ragione si chiamano *riflettute*. Del resto le une e le altre sono della stessa natura; nè mai si potrà fissare tra esse una

linea di demarcazione precisa, nemmeno gittandosi in una folla di supposizioni gratuite che non sono del mio proposito. Che che intanto sia di ciò, egli è certo che dal punto in cui ho appreso che vi sono altri esseri oltre la mia virtù senziente; che sono questi esseri chiamati corpi, i quali sono la cagione delle impressioni ch'essa prova; che uno di essi, il quale per questa ragione chiamo il *mio corpo*, le ubbidisce immediatamente quantunque resistendole, e che gli altri non le ubbidiscono se non per intervento e sforzo di quello; egli è certo, dissi, che da quel punto i miei desiderii meno composti, di provare cioè tale o tale altra maniera di essere, diventano il desiderio molto più complicato che questi corpi che conosco, prendano certe modificazioni, producano certi effetti; in una parola, vestano certi modi.

Le ricordanze che io posso avere di questi desiderii, provano per conseguenza la stessa sorte delle mie ricordanze delle sensazioni. Nè solamente per loro natura esse sono sempre idee differentissime dai loro modelli, ma di più diventano idee complicatissime e soggette a tutte le imperfezioni delle idee, de' modi e delle qualità degli esseri.

Lo stesso a un dipresso succede dei giudizii susseguenti che io formo di tutte queste idee, e delle ricordanze che posso averne,

Ed ecco che quando ho solamente appreso che esistono altri esseri oltre la mia virtù senziente, il pericolo risultante dalla imperfezione delle mie ricordanze si è prodigiosamente accresciuto.

Eppure questo non è ancora che l' incominciamento delle difficoltà chè ci sovrastano, e che vanno sempre crescendo a misura che l' edifizio delle nostre cognizioni s' alza e divien grande. Seguiamone i progressi come gli abbiamo descritti nel cap. VI della prima parte.

Queste idee di esseri e di modi nascenti dalle nostre prime idee semplici e dai primi giudizii che ne formiamo, e che servono di base e combinazioni ulteriori, non sono state ancora da me considerate che come particolari e individuali, quali appunto esse sono da principio. Ma noi abbiamo veduto che ben presto, in forza di giudizii posteriori e di astrazioni successive che ne conseguono, le generalizziamo e ne facciamo delle idee di generi, di classi e di specie, al punto che nelle nostre lingue non abbiamo più una sola parola la quale esprima una idea individuale, se si eccettuino alcuni nomi proprii. In questo nuovo stato d' idee generali esse sono adunque veri sopraccomposti, prodotti da un gran numero di giudizii differenti, estratti da una moltitudine di soggetti distinti, e formati da una quantità prodigiosa di elementi diversi. Giunte a questo

punto (e quasi tutte le nostre idee sono tali), quanto non è mai facile ch'esse provino delle alterazioni nei loro successivi rinascimenti? Quanto per conseguenza non è facile che le ricordanze che noi ne abbiamo, sieno infedeli e variabili? Non si sente anzi che è cosa quasi impossibile che sieno altrimente?

E lo stesso sarà anche più vero di tutte le idee che chiamiamo più particolarmente *idee astratte*, e in generale di tutte quelle che formiamo mediante osservazioni più fine, non separate le une dalle altre che per certi gradi sì leggeri, e per distinzioni sì delicate, ch' egli è difficilissimo che ci sieno costantemente presenti, e che il più delle volte non ci sfuggano.

È dunque vero che l' imperfezione delle nostre ricordanze è sempre più da temere, ed è più pronta a farci errare a misura che le nostre idee si moltiplicano, che sono più composte, più modificate, più elaborate, più vicine le une alle altre, e separate per differenze più difficili ad afferrarsi; vale a dire, a misura che le cognizioni nostre si accrescono e si perfezionano mediante una cognizione più precisa e più circostanziata de' primi fatti che ne sono la base.

Intanto a queste considerazioni, tratte unicamente dalla generazione delle nostre idee e dalla loro concatenazione successiva, aggiungiamone altre fondate sulla natura dei

mezzi di cui ci serviamo per impiegare le nostre facoltà intellettuali, sulla maniera con cui esse agiscono e sulle modificazioni che provano per la loro azione medesima.

Ricordiamoci quanto abbiamo detto intorno ai segni delle nostre idee, intorno alla loro necessità, alle loro imperfezioni, e sopra tutto intorno alla maniera confusa, fortuita e meno graduata con cui noi ne impariamo il valore.

Ricordiamoci ancora quanto è stato osservato intorno al legame che si stabilisce tra le nostre idee a misura ch'esse sono state agitate ed elaborate, e combinate insieme sotto mille aspetti diversi. Questo legame è un effetto in qualche maniera della stessa memoria; è anzi in qualche maniera la memoria medesima; e fa che non possiamo, dirò così (e mi si perdoni l' espressione), toccare una sola delle nostre idee senza che il moto si propaghi più o meno per una infinità di altre che vi sono legate. È come un clavicembalo, tutti i cui tasti avessero qualche aderenza tra loro; che si scuoterebbero reciprocamente. Non ci ritorna dunque mai una idea assolutamente pura ed isolata, ma è sempre accompagnata da una folla di accessorii che l' alterano concorrendo alla impressione totale. E ciò che è peggio, questo moto non si propaga sempre nella stessa maniera: che anzi si porta ora più da un lato, ora più da un altro, secondo le di-

verse circostanze; di modo che gli accessorii non sono sempre i medesimi, e l' idea principale ne viene diversamente alterata; o, ciò che è lo stesso, diventa ogni volta una nuova idea, che prendiamo per la stessa, perchè è sempre rivestita del medesimo segno.

Finalmente ricordiamoci sopra tutto delle nostre osservazioni sugli effetti della frequente ripetizione degli stessi atti intellettuali. Ricordiamoci quanto diventino essi rapidi ed insensibili; quanti ne facciamo noi in un istante senz' avvedercene; quante per conseguenza modificazioni impossibili a svolgere le nostre idee meglio conosciute ricevano.

Se noi ci penetriamo bene della importanza di tutti questi fatti, che sono verificati, non saremo più sorpresi, se malgrado la certezza incontrastabile di tutto ciò che sentiamo, e la vera infallibilità di ciascuno de' giudizii che ne formiamo presi separatamente, siamo poi tanto soggetti a non conoscere la verità. Noi vedremo che la difficoltà sola di rilevare l' identità de' materiali de' nostri giudizii successivi, ne è una sufficiente cagione; nè faremo fatica a pensare ch' essa n' è la cagione unica.

Ecco adunque che abbiamo spiegato bene come la prima cagione di ogni certezza e quella di ogni incertezza agiscono e si combinano nella formazione e concatenazione delle nostre idee dalla loro origine, e nei differenti gradi delle nostre cognizioni. Ma non è qui tutto. Per adempiere perfetta-

mente l'incarico che ci siamo imposti sul principio del precedente capitolo, bisogna vedere ancora l'azione di queste due opposte cagioni nei differenti stati de' nostri individui, e come esse producano gli effetti che ne risultano.

Si dice spesso, e con ragione, che noi giudichiamo diversamente delle medesime cose, secondo la disposizione nella quale noi siamo. Or questo è verissimo; e tuttavolta non è molto facile comprendere a prima vista come l'essere in una disposizione o in un'altra, possa farci vedere in una idea attualmente presente ciò che in essa non è, o nasconderci ciò che v'è. Colla nostra maniera di considerare le cose, questa difficoltà va a svanire; e noi troveremo che questo effetto, in apparenza tanto straordinario, si riduce ancora ad una rappresentazione inesatta della idea di cui crediamo di giudicare.

In fatti, dachè siamo dotati di sensibilità, l'azione della nostra organizzazione non può aver luogo senza cagionarci qualche impressione. Secondo la maniera con cui quell'azione si eseguisce, e per ciò solo che il moto vitale si opera in noi, noi proviamo i sentimenti di vigore o di abbattimento, d'ilarità o di malinconia, di bene o di mal essere, di calma o d'ansietà, di calore o di raffreddamento interno, di attività o di languore, e parecchi altri più particolari, ma tutti ben

rilevati, tutti procedenti dal predominio dell' azione di certi organi. Questi modi, che si possono chiamare i modi fondamentali della nostra esistenza, sono lontani dall' essere sempre i medesimi in differenti tempi: ma però non cessano e non cangiano, perchè una idea qualunque, la quale può riguardarsi come un modo accidentale di questa medesima esistenza, viene ad occupare il nostro pensiere; anzi al contrario si congiungono, si confondono con questa idea, e ne diventano un elemento, che ne fa poi una nuova idea.

Da ciò nasce che l' idea di una disgrazia sopraggiunta si trova attenuata, se attualmente io provo un sentimento di allegria o di buon umore che resista al suo effetto; e si trova aggravata, se sono già abbandonato al sentimento di malinconia o di languore ch' essa dee in me produrre. L' idea di una disgrazia preveduta è sostenuta e respinta in parte, se ho una viva coscienza delle mie forze: altronde è accresciuta, se provo antecedentemente lo stato di tristezza e di oppressione che ne dee risultare. Lo stesso dicasi delle idee di un' azione difficile ad eseguirsi, di una fatica da sostenere, di un grande progetto da intraprendere. Per la disposizione in cui mi trovo, vengonsi precisamente ad accrescere o a diminuire preventivamente le difficoltà o i sussidii di cui queste idee debbono risvegliare in me le

immagini. Per esempio, l' idea di superare questi ostacoli o queste disgrazie colla pazienza, si presenta a me coll' accessorio della facilità: e di un provvedimento felice e dolce, se io sono in una disposizione di pacatezza e di calma; con quello del patimento, se sono già in uno stato di ansietà e di malessere. In contrario senso, l'idea di un piacere e di tutto ciò che vi si riferisce, è sommamente ravvivata, se lo stato de' miei organi me ne fa preventivamente provare il desiderio: essa può all' opposto non risvegliare in me che un sentimento doloroso e triste, se questo stato sia tale, che io abbia la coscienza di non poterne godere; o soltanto una impressione d' indifferenza e di disprezzo, se io sono strascinato verso un altro piacere.

Egli è dunque evidente che in tutte queste supposizioni contrarie l' idea principale si presenta a me con accessorii differenti, i quali ne formano realmente un' altra idea; e che l' effetto di queste disposizioni opposte non è altro che quello di produrre in me una rappresentazione inesatta della idea che mi ha colpito in altri tempi e in altre circostanze, e che non pertanto credo essere la medesima. Per conseguenza questo effetto non è che un caso particolare della osservazione generale, che l' imperfezione cioè delle nostre ricordanze è la cagione di tutti gli errori dei nostri giudizii.

Potrei dare molte prove di questa verità; ma io mi limiterò a tre. Primieramente, tutti convengono che la migliore disposizione per fare un giudizio sano è di essere tranquillo, e, come si dice, di non avere l'animo preoccupato da alcuna cosa. Questo è vero; ma perchè? perchè è appunto in questo stato che ogni idea particolare ci giugne e resta nella nostra mente pura e senza mescolanza, onde possiamo riferirla a essa stessa senza alterazione. E quello è il suo tipo originale e costante: le altre gradazioni che nel caso contrario essa prende, sono variabili. Sicchè diventa una ricordanza imperfetta; e questo è appunto quello che altera i giudizii conseguenti.

La seconda prova è che le illusioni nascenti dalla disposizione in cui sono, spariscono subito che io mi accorgo che questa disposizione ne è la cagione. E perchè ciò? perchè da questo momento io le separo dalla idea di cui si ha da formare giudizio. Essa ritorna pura, chiara e quale propriamente è, spogliata di ogni accessorio estraneo e variabile. Essa è una ricordanza esatta di quello che costantemente è stata.

Finalmente (e questa è una conseguenza di ciò che or ora abbiamo detto) ciò che termina di provare che le nostre diverse disposizioni non alterano i nostri giudizii se non imbrogliando le nostre ricordanze, si è ch' esse non producono questo effetto se

non sulle idee colle quali possono mescolarsi senza che noi ce ne accorgiamo. Io posso essere malinconico od allegro, oppresso o pieno di attività; posso star male o bene quanto voglio; ma sempre farò lo stesso giudizio sulla eguaglianza o differenza di due idee di quantità. Conosco troppo che quanto provo è d'altronde estraneo a queste idee, perchè esse restino in me oscurate. Mi tornano sempre le stesse: i miei giudizii, rispetto ad esse, sono inalterabili; e perciò conseguenti e giusti, che vuol dire lo stesso.

Si vede dunque che questa osservazione generale della influenza della imperfezione delle nostre ricordanze rende ragione della alterazione e della inconseguenza de' nostri giudizii, prodotte dalle differenti disposizioni nelle quali l'essere che ha senso trovasi successivamente nel corso della sua esistenza. Essa spiega nel tempo stesso l'effetto che produce sulle nostre opinioni e sulle inclinazioni nostre, e più generalmente sui nostri giudizii, 1.° la differenza dei temperamenti; 2.° quella dei sessi; 3.° quella delle età (anche indipendentemete dai differenti gradi d'istruzione e di esperienza); 4.° quella dello stato di sanità rispetto a quello di malattia, e quella delle diverse malattie tra esse; poichè queste sono altrettante cagioni le quali fanno nascere in noi disposizioni differenti.

Questa stessa osservazione generale mostra di più, perchè sia un grandissimo vantaggio

per fare de' giudizii conseguenti e veri, e per avere ciò che si chiama mente ferma e giusta, l' essere di un naturale poco mobile e poco soggetto a passare rapidamente da una disposizione ad un' altra.

Essa fa vedere inoltre che in mancanza di questa qualità di cui un uomo non può mai essere dotato che fino ad un certo punto, la qualità più preziosa che possa avere si è la riflessione che fa separare esattamente dalla idea della quale si giudica, le impressioni che vi sono estranee. E questa è la perfezione della ragione. Il delirio e la follia propriamente detta sono l' eccesso contrario. L' impulso delle passioni e delle affezioni è lo stato intermedio e il più comune. Io trovo infine che si spiegano ancora ottimamente, mediante l' imperfezione delle nostre ricordanze, l' incoerenza e l' assurdità delle nostre idee nei sogni. Imperciocchè durante l' assopimento de' sensi noi siamo privi di mille soccorsi che nello stato di veglia c' impediscono a tutti i momenti di confondere, con una idea delle impressioni che vi sono estranee. Nulla v' è che ci avverta, p. e., che una ricordanza non è una sensazione attuale; che l' oggetto a cui pensiamo, non è presente. Siamo spogli di mezzi per distinguere il sentimento d' oppressione risultante da un mal di stomaco, da quello procedente da un peso che ci opprimesse. Dobbiamo adunque ad ogni istante,

più che in alcun' altra circostanza, unire senza discernimento ad una idea una folla d'impressioni differenti; e per conseguenza farne a tutti i momenti, senza accorgercene, una idea differentissima da quella che era il momento innanzi, e da quella che sempre è stata per noi. Ora questa non è altra cosa che avere di questa idea ricordanze eccessivamente difettose. E in questo caso lo sono esse a tale grado, che in tutt' altro, eccettuato quello della pazzia assoluta, ci colpirebbero, e le riformeremmo immantinente. Perciò cessano di farci illusione subito che ci risvegliamo. Succederebbe la stessa cosa di tutti i nostri errori, se fossero egualmente facili a svolgersi.

Ma sfortunatamente non è così; e perciò tutti siamo più o meno soggetti alla illusione. Non si dee però esagerare questo inconveniente. E la ragione si è, che le nostre disposizioni diverse modificano quasi necessariamente i nostri giudizii; e perchè differiamo necessariamente gli uni gli altri a cagione, delle disposizioni risultanti dalla organizzazione primitiva del temperamento, dalla età, dal sesso, dallo stato di sanità o di malattia ec., non convien credere che da ciò segua che non siavi per tutti un fondo comune, un tipo, un modello generale che possiamo chiamare la *ragione*, il *buon senso*, il *senso comune*, nè persuadersi che tutti non facciamo che sognare ciascuno alla nostra

maniera, senza che sia possibile di dire mai quale sia la migliore. Un momento di riflessione distrugge questo errore. Primieramente, tutto prova che le prime impressioni, le impressioni dirette degli oggetti, le sensazioni pure, sono le stesse per tutti; oppure che se per avventura sono intrinsecamente differenti in qualche cosa, il che è impossibile verificare, esse almeno sono rassomiglianti in molti punti, sono pienamente analoghe, ed hanno tra esse le medesime relazioni; che esse producono i medesimi effetti ed hanno le medesime conseguenze in tutti gl' individui; e che non è mai per rispetto ad esse che si stabilisce il dissenso delle nostre opinioni. In secondo luogo, queste impressioni prime, queste sensazioni pure sono infinitamente poco numerose in paragone della moltitudine infinita delle nostre percezioni diverse. E come con quaranta caratteri al più noi possiamo rappresentare tutte le parole di tutte le lingue immaginabili; così con un piccolissimo numero di modificazioni prime noi formiamo la folla innumerabile delle idee che sono nelle nostre teste. Queste idee non sono mai che composte e sopraccomposte di questi elementi primitivi, e sono sempre giuste; e lo abbiamo provato già, se non abbiamo posto in questi elementi alcuna cosa che non vi fosse, e se non abbiamo riconosciuto fra essi delle relazioni che ripugnino alla loro natura. Ora

noi abbiamo tutti più o meno la potenza di evitare questi falli; e quando pure molti tra noi ne fossero privi fino ad un certo punto, sempre sarebbe vero che in questa potenza consiste la *ragione*, il *buon senso*, e che esercitandola pienamente, si arriva a ciò che è verità per tutta la specie intera. Così succede che la diversità delle nostre disposizioni individuali non impedisca che la verità non sia la medesima per tutti, e che non vi sia una *ragione* generale ed un *senso comune* ed universale. Noi siamo sempre d'accordo insieme quando non mettiamo in una idea se non ciò che vi è.

Terminerò qui codeste riflessioni sulle disposizioni particolari a ciascheduno di noi. Avrei forse dovuto estenderle assai, far vedere con diversi esempi che quando esse c'ingannano, ciò realmente procede dal prendere per soggetto de' nostri giudizii attuali ricordanze inesatte d'idee antecedenti, e mostrare circostanziatamente perchè codeste illusioni sono più nocive in certi rami delle cognizioni nostre che in certi altri; essendo precisamente essi quelli in cui si è disputato sempre, e rispetto ai quali si è finito poi colla persuasione che non sono suscettibili di certezza. E questi sviluppamenti non sarebbero forse stati senza utilità: ma ho temuto, applicandomivi, di rendere meno sensibile lo stretto legame che le mie principali osservazioni hanno tra esse; e poi, perchè nol confesserò

io? sono per avventura stato strascinato in parte senza mia saputa dalla impazienza estrema che provo di arrivare alle conseguenze de' fatti stabiliti, e alla conclusione di un' Opera la quale è il risultato degli studii di tutta la mia vita, e che mi sembra assolutamente nuova in quanto alla sostanza delle cose. Tuttavolta ardisco credere che l' attento leggitore farà facilmente questi saggi e queste applicazioni, senza che io gliele indichi; e che ho detto abbastanza per soddisfare all' impegno assunto di dimostrare la doppia azione della cagion prima di ogni certezza e di quella di ogni errore, riguardo ai differenti stati dei nostri individui, come l' aveva fatto vedere relativamente ai differenti gradi delle nostre cognizioni e alla concatenazione delle nostre idee fin dalla loro origine; e per provare che la cagione unica di tutti i nostri errori è l' imperfezione dei nostri giudizii cagionata da quella delle nostre ricordanze; non consistendo i nostri giudizii e i nostri raziocinii che in vedere una idea in un' altra. Ecco i fatti: passiamo alle conseguenze.

CAPITOLO VII.

Conseguenze dei fatti stabiliti, e conclusione di quest' opera.

Non può negarsi che il meccanismo di ogni intelligenza non sia semplicissimo, s' egli è tale quale io l' ho rappresentato. Un solo fatto primitivo è inesplicabile, e tutti gli altri sono tante conseguenze necessarie di quello. Noi possiamo fare la storia dell' essere animato, qualunque esso sia, in due sole parole. Egli *sente* e *giudica*; il che vuol dire che sente in appresso in particolare ciò che dapprima aveva sentito in massa. Se egli non vede nella sua percezione se non ciò che in essa era incluso, egli ha ragione. Se vi vede quello che non vi era, non per anche ha torto; cioè, soltanto vuol dire ch' egli ha cangiata percezione senza avvedersene; e questa è la cagione di tutti i nostri errori, perchè allora egli più non giudica di ciò di che crede giudicare; nè più i suoi giudizii sono concatenati; nè più derivano senza interruzione da questo primo giudizio, sorgente di ogni verità: *sono sicuro di ciò che sento*. Tutti que' giudizii all' opposto che vi sono ben concatenati, sono egualmente indubitabili; non ne sono che sviluppamenti.

Ciascuno di questi innumerabili giudizii,

veri o falsi, forma nell' intelletto una idea differente, perchè ogni volta che in una idea si vede un elemento che non vi si era veduto ancora, essa diventa diversa da quella che era; diventa cioè una idea nuova. Se questo elemento vi era già contenuto implicitamente, la nuova idea è giusta e vera; ed è conseguente alle idee vere che l'hanno preceduta, e perciò necessariamente conforme alla natura degli esseri dai quali esse emanano. Se al contrario il nuovo elemento ammesso nella idea non è una conseguenza necessaria di quelli che già vi sono; se il giudizio che vel riconosce non è giusto, cioè se è fondato sopra una ricordanza infedele di quella idea, l' idea nuova è falsa ed inesatta; essa rompe la catena lunga e sottile della verità. I giudizii posteriori che si pronunceranno, le idee susseguenti che si formeranno, potranno cadere in falso quantunque conseguenti, ed essere giuste quantunque inconseguenti: ma però non potranno più avere certezza, ed essere manifestamente indubitabili: non saranno più la continuazione necessaria di una prima verità. Tale è la sorte della maggior parte delle nostre idee, e quella di tutte le idee degli uomini che le hanno composte all' azzardo.

Le azioni dell' ente animato sono i segni necessarii delle sue idee. I suoi simili, senza ch' egli lo voglia, giudicano di ciò che sente da quello ch'egli fa. Egli se ne avvede; egli per manifestare le sue volontà rifà quello

che ha fatto per eseguirlo: le sue azioni allora diventano segni volontari delle sue idee. Egli moltiplica i segni e li suddivide a misura che le sue idee crescono e si sviluppano. L'uomo spezialmente, malgrado il numero infinito delle sue idee, perviene ad attaccare un distinto segno a ciascheduna di quelle di cui egli fa un uso frequente, ed esprime le altre mediante le combinazioni che fa de' segni di quelle. Queste combinazioni posteriori, le frasi, non sono monumenti durevoli; anzi si dileguano passato l'istante del bisogno, e si rinnovano quando il bisogno rinasce. Ma i segni fondamentali, cioè le parole, sono note permanenti che costantemente restano attaccate alle idee che rappresentano, che fissano e perpetuano il risultato delle operazioni intellettuali per cui le idee sono state composte, e che l'uomo impiega in tutte le sue deduzioni, senza il più delle volte risalire fino alle operazioni intellettuali che ne determinano il valore.

È dunque con parole che noi ragioniamo sulle idee fatte col mezzo di giudizii dietro ricordanze; e quello che noi chiamiamo ragionare, è anch'esso un far de' giudizii, i quali derivano dai primi. Ecco tutta la nostra istoria.

Or che ne risulta egli? — Che per ben ragionare non si tratta mai d'altro che di conoscere il valore delle parole e le leggi della loro unione: per conoscere questo valore

si hanno a conoscere le idee che le parole rappresentano, e i giudizii in virtù de' quali queste idee sono composte; e che questa cognizione ci dà il contenuto della idea, soggetto del nuovo giudizio che noi vogliamo fare, e la certezza che l'attributo vi è o non vi è compreso. Ciò vuol dire che ci bisogna sapere l'Ideologia e la Grammatica, e che allora noi abbiamo tutta la Logica, tutta la scienza, cioè, del discorso, perchè la Logica non consiste in altra cosa. Nella scienza dell'uso delle parole non può esservi che quella del loro valore e delle leggi della loro unione, come nell'Algebra non v'è che la cognizione de' suoi segni e quella delle regole del calcolo.

Se questi sono, come io credo, i fatti; se io gli ho stabiliti bene; se sono incontrastabili, tutta la parte scientifica della Logica, la quale, come si è veduto, io fino dal principio ho accuratamente distinta dalla parte tecnica, e per la prima volta pienamente illustrata, di modo che non ho più nulla ad aggiungervi; l'impegno mio è soddisfatto, e la mia opera è terminata. Imperocchè io ho incominciato dallo spiegare l'origine e la formazione delle idee, e l'azione delle facoltà intellettuali che le compongono; ho poscia renduto conto della generazione, delle funzioni e degli effetti de' segni che le rappresentano e per cui mezzo noi le combiniamo; ed infine da questi dati ho tratta la prova che le nostre prime idee sono di una cer-

tezza e di una verità necessaria; che susseguentemente non facciamo mai altro che vedervi ciò che vi è incluso all' istante in cui ce le richiamiamo; e che per conseguenza le ultime sono necessariamente giuste egualmente e conformi alla natura degli esseri che le cagionano, se esse sono formate dietro ricordanze esatte; e che sono false ed erronee nel caso contrario. Così ho dimostrato che v' è per noi verità, ed in che consiste; che siamo atti ad arrivarvi con certezza; quali sono i mezzi (o più veramente il mezzo) che vi ci conducono; e quali le cagioni (o più veramente la cagione) che ce ne allontanano. Non ho dunque più altro da dire.

Se la mia Logica finisce a un di presso ove le altre cominciano, questa non è colpa mia. Questa è solamente la prova della verità da me in principio esposta, cioè che non si è mai abbastanza accuratamente salito sino ai primi fatti; che si è posta troppa fretta in tracciare le regole dell' arte; e che necessariamente poi queste regole sono state vane o false o inutili o nocive, perchè i principii della scienza da cui l' arte dipende, non erano sufficientemente conosciuti nè maturati. M' aspetto però che mi si dica: *E che rimane adunque, secondo voi, di tutta la Logica insegnataci sino al presente? e che dobbiamo fare per ragionar bene?* Potrei, e forse dovrei rispondere a queste due quistioni con questa sola parola: *poco*; e lasciare che

chi legge il mio libro discuta le mie idee, e ne tiri le conseguenze; ma senza pur voler prevenirlo nelle conclusioni sue, non ricuserò d' indicargliene alcune.

1.° Tutte le antiche Logiche incominciano, come abbiamo già veduto, da un esame più o meno superfiziale delle nostre idee e dei loro segni. Noi abbiamo rifatto questo esame. Vedete e scegliete.

2.° Nelle antiche Logiche si trovano sminuzzate, e copiosamente, le proposizioni e i raziocinii nostri, e moltiplicate all' estremo le distinzioni per collocare le une in certe classi e per ridurre gli altri a certe forme, le quali esigono precauzioni diversissime, ed hanno differentissime proprietà. Noi abbiamo al contrario ridotto tutto ad un solo fatto, differente, ed anzi distruttivo del principio di tutte codeste leggi. Se questo fatto è vero, tutta la gran macchina delle antiche Logiche crolla; nè più può essere quistione nè dell' arte sillogistica, nè delle forme de' nostri argomenti. Tutte queste cose adunque si debbono sopprimere come una invenzione, ingegnosa è vero, ma infelice, fondata sopra una base falsa che ha fatto conoscer malamente, se non vogliam dire che ha fatto ignorare del tutto la sorgente e la cagione di ogni verità.

3.° Si vede alla fine della maggior parte di tutte queste antiche Logiche una quarta parte intitolata *Metodo*, la quale non è ordi-

nariamente che una raccolta di consigli pratici, più o meno legati gli uni agli altri. Parecchi di questi consigli sono senza dubbio attissimi a guidare la nostra mente nella ricerca della verità; perciocchè ognuno sa che le arti spesso posseggono de' procedimenti assai utili, prima che la loro teorica venga perfezionata. Ma essendo la teorica l'unico oggetto mio, non credo di dovere fermarmi ad esaminare questi differenti mezzi di successo. Uno solo merita di fissare la nostra attenzione, perchè si approssima molto ai principii che abbiamo stabiliti:, intendo parlare delle *definizioni*.

I Logici hanno senza dubbio grande ragione di raccomandare che si definisca bene: perciocchè il definire non è altro che far conoscere bene le idee di cui si tratta e i segni co' quali esse si rappresentano; e più che insistono sulla necessità di ben definire, più rendono omaggio al principio, che la giustezza de' nostri raziocinii dipende dalla piena cognizione delle idee ch' essi hanno per oggetto, e non dalla loro forma. Dopo però questa raccomandazione che essi fanno in generale, quasi tutto quello che aggiungono sulle definizioni, è inutile o falso.

P. e., non è già vero che sienvi definizioni di parole e definizioni di cose. Ogni definizione è costantemente ed unicamente quella della idea che si ha in mente, e produce l' effetto di determinare il senso della parola

o delle parole esprimenti questa idea. — Non è vero che le definizioni sieno principii, e che non possa disputarsi delle definizioni. Quando voi mi avete spiegato ciò che una idea comprende, io debbo sempre essere ammesso a provare ch' essa ha degli elementi i quali non le sono annessi se non in forza di giudizii falsi. — Non è vero che v' abbiano delle idee le quali non si possano definire: il che non sarebbe tutto al più sostenibile che in proposito delle nostre idee assolutamente semplici, delle nostre pure sensazioni sciolte da ogni giudizio. Ora noi abbiamo veduto che non ne abbiamo nessuna la quale sia esattamente in questo caso; ed anche di quelle che possono esservi, si può sempre dire: *esse sono ciò che voi sentite in tali circostanze:* e anche questo è un definirle e definirle bene, poichè è un farle conoscere in modo da non potere prender abbaglio. — Non è vero che una idea sia sempre definita bene quando si è espresso ciò che la fa essere di tal genere, e ciò che la distingue dalla idea della specie più vicina in questo genere (*per genus et differentiam proximam,* siccome dicesi). Una idea è genere sotto un aspetto, e specie sotto un altro: essa si approssima a molti generi differenti, ed è separata da molte altre idee mediante le differenze, i cui gradi non possono assegnarsi, non essendo della medesima natura. Tutto questo è fondato sopra principii fan-

tastici ed arbitrarii che non resistono in faccia de' fatti che abbiamo osservati. — Non è vero che possa mai farsi una definizione veramente buona, prendendo questa parola nel senso che ordinariamente si dà ad essa, ed impiegando i mezzi che vengono indicati.

La definizione veramente perfetta di una idea sarebbe la descrizione piena e perfetta di tutti i suoi elementi, incominciando dai primi e più semplici. Perciò non ve n' ha nemmeno una la quale, per essere definita in tal maniera, non esigesse la riproduzione intera di tutta la serie delle nostre operazioni intellettuali senza eccettuarne neppur una. Ora non solamente questa sarebbe cosa da non terminar più, ma abbiamo già veduto ch' ella è cosa impossibile nel rigore delle parole; poichè una moltitudine di queste operazioni è stata appena veduta e distinta, ed un numero assai maggiore è stato fin qui pienamente dimenticato. In mancanza di questa perfezione chimerica, quello che dobbiamo desiderar di trovare in una definizione, si è che tra gli elementi innumerevoli della idea di cui si tratta, la definizione comprenda non quelli che noi avremo generalmente proclamati pei più importanti secondo una simmetria ipotetica ed una metafisica arbitraria, ma quelli che sono realmente essenziali all' oggetto particolare che attualmente ci occupa. Se io esamino con un chimico una quistione relativa all'*oro*, nella mia definizione

della idea dell' oro debbo sopra tutto far entrare le sue proprietà chimiche. Se disputo con un economista, io debbo insistere principalmente sugli effetti dell'oro come moneta, sul suo valore come mercatanzia, sulla sua proprietà di rappresentare il travaglio. Se ho da fare con un moralista, debbo specialmente considerare l' oro come eccitante l' attività o la cupidigia, come mezzo di unione o di seduzione, come sorgente di beni e di mali; e sarebbe cosa pedantesca ed inutile sino al ridicolo, che col chimico mi mettessi a parlare dell' oro come infiammante la cupidigia o eccitante gli uomini al commercio; nè diversamente sarebbe, se fissando la mia attenzione sopra questi due punti, venissi esaminando meco stesso e per mia propria istruzione la quistione chimica; poichè questa nel proposito assunto certamente non mi somministrerebbe ragionevoli motivi per formare sui medesimi una opinione.

Non v' è dunque nulla di buono in tutto quello che ci si è detto delle definizioni, se non che la massima generale che, sia discutendo, sia studiando una quistione, la prima cosa da farsi è di rendersi buona ragione delle idee comparate, di svolgerne gli elementi, e, se è necessario, di svolgere gli elementi di questi elementi fino a che si sia giunti ad idee della cui giustezza si sia sicuri. Ma per dare a questo principio il debito compimento, bisogna aggiungere che non solo

questa è la prima cosa che dee farsi, ma di più, che è la sola: che nella scelta degli elementi da distinguersi nella idea, non bisogna considerare che quelli i quali concernono la quistione da sciogliere; e che se si trovano bene, si è sicuri di arrivare alla verità, perchè in tutte le nostre ricerche mai non si tratta se non di vedere in una idea ciò che v'è, per iscoprire se essa ne comprenda implicitamente un'altra. Mi si accorderà, io credo, di non discendere ad ulteriori particolarità.

Da tutto ciò intanto siegue che, parlando delle quattro parti delle nostre Logiche, dalla quarta ho preso un principio imperfetto; ho, per quanto spero, ridotta a niente la terza; e in quanto alle due prime ho procurato di surrogare ad esse altra cosa con vantaggio. Ne siegue ancora, che per ben ragionare non occorre in sostanza far altro che considerare attentamente ciò di che si parla, e rappresentarlo correttamente. Onde io non aveva torto annunciando che potrei rispondere alle due domande di sopra fattemi colla sola parola *poco*: e questa è appunto la mia conclusione.

Ma dopo aver ridotto a questo punto e la falsa teorica e la vera pratica del raziocinio, che diremo dunque noi degli uomini celebri, i quali hanno creduto che tutta la forza de' nostri raziocinii consistesse nelle loro forme, e ne hanno distinta una moltitudine di differenti, ed hanno con tant' arte tra-

vagliato a ridurre tutte queste forme sì diverse ad un piccol numero di modelli ai quali si potesse riferirle per giudicarne sanamente in tutti i casi possibili? Noi diremo che non sono stati fortunati, ma che sono stati valentissimi ed utili. È nella natura della nostra mente che bisognava avere considerati i nostri raziocinii sotto tutti gli aspetti immaginabili, per salire poi fino alla generazione delle nostre idee e de' loro segni. Codesti ingegni investigatori hanno fatto molte osservazioni preziose; nè è loro colpa se si è stato sì lungo tempo senza trar profitto dalle loro ricerche per riconoscere i loro abbagli. Meritano la nostra riconoscenza. Ecco i *Logici*.

Ma non si dee dir così di coloro i quali senza studiare nè la generazione delle nostre idee nè le nostre operazioni intellettuali, hanno temerariamente dommatizzato sulle astrazioni più complesse, e sulla natura dell' essere pensante ch' essi non conoscevano. Costoro non sono mai stati buoni a niente, nè hanno fatto altro che far traviare le menti; e se hanno impiegata la violenza o l'appoggio delle potenze temporali e spirituali per sostenere le loro imprudenti decisioni, sono stati non solo seduttori, ma oppressori e nimici del genere umano (1).

---

(1) Perchè fossero giuste le qualificazioni che qui si danno dall' A. ai *Metafisici*, bisognerebbe che

Meritano i nostri rimproveri e il nostro disprezzo. Questi sono i *Metafisici*.

---

avessero operato di mala fede. Ma quale meraviglia in ciò che loro si attribuisce, se erano eglino stessi sedotti? Mancando sino da principio l'elemento fondamentale delle cognizioni umane che, come abbiamo veduto, sta nell' analisi ideologica, prevenuti dalle visioni brillanti di *Platone* e dalle forme per sè stesse ingegnosissime di *Aristotile*, nulla era più naturale che sulle prime si concepisse l' edificio della metafisica, e sulle seconde l' istromento si fabbricasse per inalzarlo. Considerate tutta la serie de' procedimenti della mente umana, voi li ridurrete sempre a questi due punti. La mente umana volle convincersi delle cose divine con mezzi che a queste non erano adattabili, e ricorse alla Metafisica di *Platone*, trattandola colla Logica di *Aristotile*. Essa aveva smarrita la buona strada: di là venne la tenebrosa *Scolastica*, da principio esecrata, perchè caduta in sospetto di recedere dal *Platonicismo*, che riguardavasi come un sicuro fondamento della scienza delle cose divine, poi trionfante per la forza che la Logica di *Aristotile* fece finalmente a tutti gl' ingegni. Ed è, a parer mio, l' argomento più convincente della ignoranza degli *Scolastici* questo fatto, ch' essi non si accorsero mai di platonizzare aristotelicamente. Del resto persuasi che la verità stesse soltanto ne' concetti della loro metafisica, ragion voleva che tutto ciò che altri pensassero differentemente, fosse riguardato come una violazione degli augusti dogmi della religione di cui essi si tenevano per maestri esclusivi. Quindi lo zelo li rese intolleranti, e l' intolleranza li rese crudeli. Compatiamoli adunque. Ed ora che incomincia ad essere manifesta la vera ed unica strada per la quale la mente umana può giungere alla scienza; ora che è dimostrato come la vecchia logica non era che un' arte cieca, e la metafisica che un sistema

Digitized by Google

Del resto anzi che le persone, oggetto di queste mie querele sono le due scienze.

---

di supposizioni in cui davasi indebitamente il carattere di certezza alla congettura, che non potrà averlo giammai, confortiamoci; e speriamo che presto spariranno e Logici e Metafisici del vecchio conio; e resteranno soltanto pensatori circospetti e modesti, i quali mercè una depurata analisi de' fatti afferrando la vera forza della mente umana, la base semplice e sicura della certezza, e le vere cagioni dell' errore, segneranno con chiara linea di demarcazione ciò che all' uomo è permesso sapere, da ciò che si è compiaciuto o può compiacersi d' immaginare. E questo sistema, lungi dal nuocere, gioverà anzi non mediocremente alle auguste verità della religione, poichè se per sovraumani mezzi furono rivelate, uopo è confessare che appartengono ad un ordine di superiore provvidenza; nè la persuasione di esse fu mai opera di umano raziocinio, ma soltanto di quella suprema luce che per ininvestigabili vie discende ed opera in modi ineffabili. Quando l' umana scienza sarà rettificata colle nuove norme che or vengono additate, più chiara apparirà la ragione di tenere da essa distinta quella de' dogmi religiosi, la quale, in quanto a noi, sta nella pura indicazione de' medesimi, fatta, secondo S. *Paolo*, pel ministerio della parola, e renduta persuasiva per opera della grazia.

E qui chieggo il permesso di esporre una mia considerazione, la quale, ove fosse ben fondata (su di che mi rimetto al parere de' migliori), porrebbe fine ad una serie di contrasti che altrimente saranno eterni. I teologi di tutte le comunioni cristiane da lungo tempo si dolgono che i progressi della filosofia abbiano diminuita l' autorità dei dogmi. Essi pretendono che essendo questi certi per la irrefragabile base su cui si fondano, la filosofia che vi contraddice, non abbia da considerarsi se non se come una mal

Imperciocchè il medesimo uomo sovente merita biasimo e lode. Vi sono pochi Logici,

---

fondata speculazione, orgogliosa e vana. Sostengono all' opposto i filosofi, che non resistendo i dogmi ai principii da essi comunemente ammessi come fondamento dell' umano raziocinio, non possano pretendere alla persuasione. Ardirò io dire che i ragionamenti d' ambi i partiti sono eccentrici agli oggetti a cui pur tendono? Reverenda è senza dubbio l' autorità delle verità rivelate, e certa è nel medesimo tempo delle sue deduzioni la filosofia. Quindi è nato un terzo partito, il quale ha preso a combinare i dogmi colla filosofia, o la filosofia co' dogmi: tentativo commendabile invero, ma poco fortunato, come il fatto dimostra: perciocchè nel volere sopprimere la quistione principale ne ha fatto sorgere una serie pressochè infinita di secondarie, subalterne e accessorie, le quali è impossibile omai dire quanto abbiano accresciuta l' angustia degli spiriti. Ma mi si dirà: come ravvicinare adunque due cose che sono in aperta contraddizione? — No, rispondo io: la contraddizione non è tra la rivelazione e la filosofia. Procedono entrambe da uno stesso centro di verità: ma hanno basi distinte, e corrono per linee diverse che nè si oppongono, nè si uniscono al di qua della periferia di questa vita. La rivelazione infatti è tutta di un ordine soprannaturale. Essa è ciò che è per la suprema virtù da cui emana, e pei modi speziali con cui è data. Nè il legislatore divino che l' annunciò, nè quelli che egli addottrinò per propagarla fra gli uomini, dissero mai doversi in suo appoggio chiamare l' umana filosofia. Dissero anzi che l' umana filosofia avrebbe riguardato il misterio della croce come *stoltezza* (S *Paolo*). Dall' altra parte bisognerebbe condannare in eterno tutto il genere umano ad uno scetticismo desolantissimo, se si dovesse ammettere per principio inconcusso quanto intorno alla debolezza

Ideologi, o Grammatici filosofi (e poco importa quale di questi tre nomi voglia darsi loro) che non abbiano a rimproverarsi di essere stati qualche volta metafisici?

---

della mente umana vorrebbesi insinuare da taluni, che il più delle volte la condannano a sragionare per metterla d'accordo colle verità rivelate. Parmi adunque che la contraddizione stia tutta, ed unicamente, nei metodi presi a trattare l'una e l'altra. Ho altrove accennato come *Petavio* si è sublimemente distinto nel sistema dell'insegnamento teologico. Qui ricorderò come v'abbiano proceduto i SS. Padri. L'umiltà del cuore è la prima ed essenziale disposizione del terreno in cui dee allignare la fede; e la divina grazia è la rugiada fecondatrice che il Cielo manda per farla prosperare secondo il suo beneplacito. L'ingegno umano non ha nulla da aggiungere in un'opera che è tutta fuori delle sue forze. Ma questo ingegno, a cui la Provvidenza ha dato il vasto campo dell'universo per le sue speculazioni (*tradidit mundum disputationi eorum*), ha bisogno di ardimento, se vuole giungere alle cognizioni comprese in quest'ordine. Che rimane dunque a fare per sopprimere tutti i contrasti ed assicurare la concordia, che è il primo bene del mondo? Liberare la rivelazione dai giudizii incompetenti della filosofia, e permettere alla filosofia il corso che l'energia naturale della mente umana le apre. Ognuna di esse muovasi per la linea che le è tracciata. Non è questa una tolleranza insidiosa, perchè all'opera della Onnipotenza nulla può far contrasto; e l'Onnipotente medesimo ha fino dalla eternità stabiliti i termini a cui vuole che l'opera sua si estenda. Essa è una regola di condotta spontaneamente discendente dalla natura della cosa; e il bene ch'essa produrrà, fa fede del sincero carattere che la distingue.

Dopo avere così presentate liberamente le mie opinioni fondate su fatti che ho già esposti, non mi resta più che di lasciar decidere a chi avrà letta l' Opera mia.

CAPITOLO VIII.

Si confermano i principii stabiliti, e si difende il sistema che ne forma il complesso.

Se io non seguissi che la mia maniera di vedere, io terminerei qui l'Opera mia; ed ora non ripiglio in mano la penna che per ubbidire ai consigli che ho avuti. Nè certamente potrei avere troppa deferenza per l'opinione di coloro che me gli hanno dati; se non che temo assai di non corrispondere alla loro aspettativa, essendo differentissima cosa lo scrivere a seconda del proprio convincimento, o soltanto dietro l'impulso altrui. Nel secondo caso è impossibile sentire colla stessa energia il pressante bisogno di giungere allo scopo che fa fare tanti felici sforzi per conseguirlo.

In fatti io non veggo ben chiaro ciò che vogliasi da me. Per quanto sieno straordinarii i principii (o piuttosto il principio unico) che ho stabiliti, essi non mi vengono contraddetti: anzi si è persuasi della loro giustezza. Solo vorrebbesi che io dessi de' nuovi motivi per adottarli: vorrebbesi, per così dire, che io provassi che le mie prove sono buone, e che non si è avuto torto cedendo alle medesime. Io sarei imbarazzato meno se mi si facessero delle obbie-

zioni; perciocchè non si tratterebbe in tal caso che di trovare perchè esse fossero mal fondate. Ma qui non vuolsi meno che indovinare quali obbiezioni si potrebbero fare; qui bisogna prevenirle, anzi bisogna impedire che se ne faccia, e mostrare che se se ne facesse, sarebbero esse di niuna solidità. Questa impresa è difficile. E se pur mi si impone tale impresa, non vorrebbe ciò provare, secondo ciò che abbiamo detto intorno ai *giudizii di abitudine* nel capitolo XIV della prima parte di questi *Elementi*, che la forza delle mie ragioni ha strappato l'assenso, ed ha comandato il giudizio riflettuto del momento? che si sente inseguito come i giudizii abituali rinascono invincibilmente quantunque senza motivi legittimi, quale si è quello della grandezza della luna all' orizzonte, o della sponda del fiume che fugge quando si è in battello? e come si vorrebbe essere da me liberati da queste incomode recidive di cui si sente la fallacia, ma che pure si rendono importune? Se la cosa è di questa maniera, si vuol dunque che io faccia con ragioni ciò che il tempo dovrebbe fare; il che è impossibile, poichè ogni cagione ha un effetto suo particolare. Le ragioni convincono, il sentimento strascina, i prestigi sbalordiscono, e il tempo solo e la frequente ripetizione degli atti medesimi producono lo stato di calma e di comodità che chiamasi *abitudine*. Non v'è al-

con mezzo umano per fare che l'uomo, a cui si è provata all'ultima evidenza possibile una verità contraria alle sue maniere di essere più inveterate, goda all'istante della serenità e della piena facilità necessaria per farne uso. Ed è per questo che tutte le opinioni nuove si diffoudono assai lentamente. Che se un innovatore qualunque ebbe mai pronti successi, ciò è proceduto perchè non fece che dichiarare e mettere in luce opinioni che covavano già in tutte le teste, e che per dominare non aspettavano che di essere più rischiarate ed altamente sostenute.

Tuttavolta veggiamo cosa io possa fare per soddisfare a' giudici illuminati che applaudiscono a' miei sforzi, e che desiderano d'essere sempre più convinti che io abbia piena ragione.

Ho incominciata questa Logica stabilendo due verità da me credute importantissime. Una è, che un giudizio consiste sempre in vedere che una idea ne comprende un'altra. L'altra verità è, che ragionare non è una operazione diversa da quella di giudicare; e che un raziocinio è sempre una serie di giudizii, i quali si concatenano in maniera che l'attributo del primo diventa il soggetto del secondo, e così di seguito; per modo che la giustezza di un giudizio consiste in questo, che il suo soggetto comprenda il suo attributo; e la giustezza di un razioci-

nio consiste in questo, che il primo soggetto comprenda l' ultimo attributo. Un raziocinio è un giudizio i cui motivi sono sviluppati; è, se si può esprimere così, un giudizio in parecchi pezzi.

Dopo questi preliminari, senza cui non potrebbesi veder chiaramente il meccanismo delle nostre operazioni intellettuali, e che simplificano molto l' idea che può farsene, ho notato che siccome noi non esistiamo che per le nostre percezioni, le nostre percezioni per noi sono tutto, e che esse sole sono per noi le vere cose reali; ed ho spiegato come questa realtà prima ed immediata si concilia colla realtà secondaria e riflettuta che noi accordiamo agli esseri, i quali ci cagionano queste percezioni, e la cui esistenza non consiste per noi se non nelle percezioni che ci cagionano, come la nostra non consiste che nelle percezioni che poi sentiamo.

E a questa occasione e per questa ragione ho fatto vedere che noi non potremmo avere nè idee di sostanza, nè idee archetipe, o senza modelli, ma soltanto idee o percezioni semplici delle impressioni che riceviamo, idee concrete composte degli esseri che ci fanno queste impressioni, e idee astratte e sovraccomposte di modi e di qualità di questi esseri, e combinazioni delle une e delle altre.

Ma poichè le nostre percezioni non con-

sistono se non nel sentimento che ne abbiamo, perchè quando noi non le sentiamo, esse non esistono, egli è manifesto che esse e sempre e necessariamente sono tali quali noi le sentiamo, per ciò solo che noi le sentiamo; e che noi non possiamo mai ingannarci sulla percezione che attualmente abbiamo. Ma siccome le nostre percezioni per noi sono tutto, parrebbe che essendo sempre perfettamente sicuri di tutte, le une dopo le altre, noi fossimo pienamente inaccessibili all'errore. Tuttavolta questo secondo punto sfortunatamente non è vero.

Quindi ho stabilito che noi siamo invincibilmente certi di tutte le nostre percezioni attuali prese in sè stesse; ma ho però osservato nel tempo medesimo ch'esse sono tutte composte le une delle altre in virtù delle ricordanze che abbiamo delle precedenti; che noi facciamo molta fatica ad essere assicurati della esattezza di queste ricordanze; e che questa deve essere la cagione di tutti i nostri errori, come l'infallibilità del nostro sentimento attuale è la base di tutta la certezza di cui noi siamo capaci.

Per assicurarci dell' uno e dell' altro di questi fatti io ho preso in esame tutte le nostre percezioni, ed ho trovato che effettivamente tutte le nostre idee semplici sono assolutamente inaccessibili all' errore; e che le nostre idee composte non vi sono esposte se non riguardo ai giudizii pei quali ed in virtù dei quali esse sono composte.

Questo è di già un gran passo fatto: ma di qui nasce una nuova difficoltà. Questi giudizii sono anch' essi percezioni, e sono percezioni attuali al momento in cui li formiamo. Dovrebbero dunque essere anch' esse esenti da errore come tutte le altre percezioni attuali. Perciò ho fatto vedere che un giudizio non è mai falso in sè stesso, e preso isolatamente: che non è tale se non relativamente a' giudizii precedenti; ed ho mostrato che ciò non succede se non perchè noi crediamo giudicare di una idea a noi cognita mentre realmente giudichiamo di una idea nuova; o in altri termini, se non perchè il soggetto di ogni giudizio falso è la rappresentazione inesatta di una idea antecedente, di cui la crediamo rappresentazione fedele.

In questa maniera il principio è restato intatto, e nel tempo medesimo sempre più comprovato che la cagione di tutti i nostri errori è l' infedeltà delle nostre ricordanze; come la base di tutta la certezza di cui siamo capaci, è la verità invincibile del nostro sentimento attuale.

Susseguentemente ho fatto vedere che l' azione di questa doppia cagione basta per ispiegare tutti i fenomeni della nostra intelligenza nei differenti gradi e nelle differenti specie de' nostri individui, per rendere ragione di tutta la forza e di tutta la debolezza di questa intelligenza, e per mostrarci chiaramente la sua estensione e i suoi limiti.

In fine ho concluso che partendo da un punto certo, cioè dal sentimento delle nostre percezioni primitive, noi non avevamo mai altra cosa da fare per essere egualmente certi della giustezza di tutte le nostre percezioni susseguenti, vale a dire della loro legittima concatenazione colle prime, se non che badar bene, ogni volta che noi formiamo un giudizio, di non cangiare d'idee senza accorgercene; cioè di non ammettere temerariamente nella idea avuta precedentemente un elemento che non v'era, e che forse sarebbe contraddittorio con quelli ch' essa comprende.

Tutte queste cose, se io non m'inganno, si seguono bene, sono generalissime, non sono fondate sopra veruna considerazione propria di una idea piuttosto che di un' altra; e per conseguenza non potrebbero essere scosse per obbiezioni parziali, nè soggette a particolari eccezioni. Ora che si può adunque volere da me? Differenti cose di diversissimi generi. Vado ad esaminarne alcune, e a darne le convenienti ragioni.

1.° Si vede assai bene che l'imperfezione del richiamo delle nostre idee è una grande ragione di errore; si crede inoltre ch' essa è la sola: ma si vorrebbe che io facessi vedere con qualche esempio che le ragioni particolari de' nostri errori si riducono tutte a quella, e possono tutte esserle riferite.

Si è dunque posto in dimenticanza che

già ho fatto assai più di quello che mi si domanda. Perciocchè con ciò non mi si propone che di esaminare alcuni casi particolari; e la enumerazione di questi casi essendo necessariamente imperfetta, quando pur fosse perfettamente soddisfacente, non potrebbe rigorosamente provare un principio generale. Ma io sono andato più oltre; sono entrato più innanzi nella sostanza della cosa. Ho provato non solo che la imperfezione del richiamo delle nostre idee è la cagione unica de' nostri errori, ma eziandio che i nostri errori non possono avere altra cagione; e l'ho provato in parecchie differenti maniere.

Primieramente, è stato stabilito che tutte le nostre idee semplici sono perfettamente certe, e pienamente inaccessibili ad ogni errore, e che tutte le altre sono composte di quelle mediante le diverse combinazioni che ne facciamo co' differenti giudizii che ne formiamo. Or come in una idea certa non potrebbe esser nulla di contraddittorio a ciò che v' è esplicitamente o implicitamente compreso, egli è evidente che nissuno dei giudizii successivi che ne formiamo può essere falso, e che nissuna delle successive combinazioni che facciamo può essere erronea, se non in quanto noi ammettiamo in qualcuna di queste idee un elemento che in essa non era; vale a dire, se non in quanto senza che noi ce ne accorgiamo essa diventa

una idea diversa da quella che era; oppure in altri termini, se non in quanto ne abbiamo una ricordanza inesatta.

In secondo luogo, ho fatto vedere che un giudizio, od una serie di giudizii, ossia un raziocinio, non consistono mai in altro che in vedere che una idea ne contiene un' altra; ch' essi sono giusti quando realmente la contengono, e che non sono falsi che quando non la contengono: il che non può succedere che in quanto si vede in questa idea giudicata un elemento che non aveva; il che vuole ancor dire, in quanto se ne ha una ricordanza infedele. Ho renduto il fatto palpabile cogli esempii della idea dell' *oro* e colla idea della *Logica*, e con parecchie altre idee in diversi passi dell' Opera.

In terzo luogo, ho fatto osservare che tutte le nostre percezioni prese isolatamente sono pienamente certe e necessariamente tali quali noi le percepiamo; che per conseguenza esse non possono essere erronee se non per le relazioni che veggiamo tra esse. Ora queste relazioni non possono essere false, se non in quanto noi veggiamo in alcune di queste idee quello che non vi era: il che vuole ancor dire, averne una ricordanza infedele.

Ho dunque provato in tre diverse maniere non solo che l' imperfezione delle nostre ricordanze è la cagione unica de' nostri errori; ma eziandio che i nostri errori non possono

avere altra cagione. Egli è ben vero che queste tre maniere in sostanza vengono assolutamente a voler dire lo stesso, e che sono soltanto modi diversi di dire la cosa medesima; ma questo è appunto ciò che non può non essere ogni volta che si vuol provare la stessa verità con parecchie ragioni tratte tutte dalla sostanza medesima del soggetto. E questo è per me un motivo di più per iscusarmi d'insistere più a lungo sul principio di cui si tratta, e per domandare che vogliasi rileggere bene la mia Opera piuttosto che obbligarmi a ripetere ciò che ho detto.

Vero è pure che tutto questo si riduce a dire: quando voi fate un giudizio falso, voi giudicate che una idea comprende in sè ciò che non comprende; e la cagione di tutti i vostri errori è che voi vedete in una idea quello che in essa non è. Questa verità presentata di tale maniera è tanto semplice, ch' essa sembra una vera semplicità. Tutta volta questo modo di considerare gli oggetti, il quale in apparenza sembra non essere altro che una vera semplicità, è appunto quello che li fa veder chiaramente, e che ci fa trovare chiaramente la cagione di ogni certezza e quella di ogni errore: quistioni, per quanto io credo, non istate mai pienamente sciolte.

So che la mia maniera di considerare le nostre operazioni intellettuali è troppo lon-

tana dalle idee ordinarie perchè possa tutto ad un tratto rendersi famigliare agl' ingegni anche più esercitati. Ma a questo io non trovo rimedio, quando non si voglia ben provare questo metodo, ed abituarvisi: e se trovasi un solo caso in cui la cagione de' nostri errori non sia quella che io hò indicata, io avrò pieno torto; poichè ho creduto di provare non tanto ch' essa è la sola, quanto inoltre che non possono esservene altre. Confesso che non temo punto che si provi il contrario. Passiamo ad altre obbiezioni.

Ho già ricordato, come provammo in addietro, che noi non abbiamo nè *idee di sostanze*, nè *idee archetipe*, ma idee semplici, idee concrete di esseri, e idee astratte dei loro modi, delle loro qualità e delle loro combinazioni, e che noi operiamo su tutte queste specie d' idee in una maniera medesima. Ora mi si domanda di far vedere che la maniera di procedere della nostra mente sia la stessa in materia detta *contingente*, e in materia detta *necessaria*. La mia risposta sarà a un dipresso del medesimo genere: eccola.

Non v' è nulla di contingente, nè può esservi nulla di tale in questo mondo. Tutto ciò che *è*, è necessariamente in virtù di una cagione qualunque che lo produce (1). Que-

(1) Nissuno a queste parole dell' A. immaginerà

sta cagione dipende necessariamente da un'altra, questa seconda da una terza anteriore, e così di seguito, sempre salendo sino alla cagione più generale, sino alla cagione prima di tutto, perciocchè niente può operarsi senza una cagione qualunque siasi. Noi chiamiamo *contingenti* gli effetti di cui veggiamo la cagione, senza vedere poi la concatenazione delle cagioni con questa cagione; siccome nominiamo *fortuiti* gli effetti di cui non veggiamo nemmeno la cagione immediata, che allora chiamiamo *caso*, *accidente*, *azzardo*, vale a dire cagione incognita, ossia x in lingua algebraica. Ma queste sono tante denominazioni di cose immaginarie, poichè non v'è più ragione onde abbiavi in *realtà* un effetto che sia *contingente*, che onde abbiavi un effetto *fortuito*, od una cagione che sia il caso, o la x. O piuttosto conviene confessare nulla essere in natura, nell'ordine delle cose, che non sia

---

fare egli qui la guerra al principio di libertà da lui, come vedemmo e nella *Prefazione* alla prima parte di questi *Elementi*, e nella prima parte stessa già chiaramente ammessa e spiegata. Ogni effetto giustamente dicesi *necessario*, perchè è, per così dire, una prolungazione di una cagione che lo precede, e senza la quale non esisterebbe. Ma ogni effetto è proporzionato alla sua cagione: nè se v'è effetto libero di cagione *libera*, cessa d'essere, per la considerazione fatta innanzi, necessaria: perchè la necessità di cui qui si parla, non collide il principio di proporzione tra la cagione e l'effetto.

assolutamente necessario; ma che non v' ha nulla nelle nostre percezioni, nell' ordine delle nostre cognizioni, che non sia più o meno contingente: imperciocchè siccome non v' è nulla dalle cui cagioni noi conosciamo la concatenazione senza interrompimento sino alla cagione prima di tutto; così la contingenza comincia sempre per noi più o meno lungi, ma comincia sempre da qualche parte.

Imperciocchè anche dal caso in cui fossimo giunti a far derivare con una evidenza matematica, senza incertezza e senza lacuna, tutte le nostre cognizioni dal primo fatto, che è questo: *io sento*; esse non sarebbero meno contingenti tutte, perchè sarebbero nulle, se noi non sentissimo; e sarebbero tutte differenti da quelle che sono, se noi sentissimo differentemente. Ora nissuno di noi può dire perchè esso abbia senso, o perche lo abbia piuttosto in un modo che in un altro. Si vede adunque che queste due qualità di *contingente* e di *necessario* non possono essere il motivo di una classificazione ragionevole, poichè tutte e due appartengono egualmente a tutti gli esseri possibili, secondo l'aspetto sotto il quale si ravvisano riguardo alla esistenza che hanno in noi, o riguardo a quella che hanno fuori di noi; e per conseguenza bisogna conchiudere che non vi ha nè materia *contingente*, nè materia *necessaria*; e che noi non possiamo avere una materia di ragionare sugli esseri contingenti diversa da quella di ragionare sugli esseri necessarii.

Ma ecco ciò che ha dato luogo a questa illusione. Se l' operazione di giudicare e di ragionare è sempre la stessa, i motivi di determinazione non sono sempre gli stessi, e i procedimenti per trovarli variano secondo le occasioni. Per esempio, io ho l' idea di un metallo che non ho veduto mai. So che si trova in tal paese, che si riduce con tali procedimenti, che con tali altri si ossida, che ha un peso specifico, che è sonoro, senza odore, fusibile, duttile; non so nulla di più. Queste sono le idee che per me compongono l' idea di questo metallo. Voglio sapere s' egli sia bianco, vale a dire se a queste idee possa aggiungere quella di *essere bianco*. Nulla v' ha in veruna di esse, nè per conseguenza nella idea totale che contenga esplicitamente o implicitamente l' idea di essere bianco. Non posso vedere, non posso giudicare che questo metallo sia bianco. Sarebbe un giudizio falso rispetto alla mia idea (ed osservate che allora sarebbe nella mia testa cangiata), comunque potesse pur essere conforme alla realtà.

Se soltanto sapessi che questo metallo è giallo, vale a dire se trovassi tra gli elementi della idea che ne ho, l' idea di *essere giallo*, vedrei che questa contiene l' idea di *non essere bianco*; e per conseguenza l' idea totale escluderebbe l' idea di *essere bianco*: allora mi risolverei sulla quistione proposta. Ma nella supposizione che ho fatta, non

trovo nella mia idea alcun elemento che contenga nè che escluda l'idea di cui si tratta: io non posso vederla nè dentro, nè fuori: non posso giudicar nulla. Bisogna, per decidermi, che acquisti qualche nuova percezione, e sempre qualche percezione la quale salga a qualche percezione semplice e primitiva: bisogna che qualcheduno mi dica, o che io vegga che il metallo, di cui si tratta, è bianco.

Nel primo caso io ricevo una impressione auricolare; ne formo diversi giudizii, i quali mi svelano il senso della frase che essa esprime; fo di questa frase il giudizio che essa mi è detta da qualcheduno, il quale merita di essere creduto; e aggiungo alla idea che ho già del metallo, l'idea, *che mi è stato detto da qualcheduno meritevole di essere creduto*, che quel metallo *è bianco*; la quale idea contiene quella ch' esso *è bianco effettivamente*.

Nel secondo caso provo una impressione visuale. Ne formo il giudizio, o, cosa che è la medesima, vi veggo compresa l'idea che questa impressione *mi viene da questo metallo*; ed unisco alle idee antecedenti che ho di questo metallo, l'idea *ch' esso mi ha fatto l' impressione*, *che chiamo bianco*, la quale contiene l'idea, *che in effetto essa è ciò che noi diciamo essere bianco*.

Se in luogo di queste cose voglio sapere se io possa con questo metallo fare delle

lamine sottilissime; vale a dire, se l' idea che ne ho contiene l' idea d' *essere riducibile in lamine sottilissime*, io trovo che la mia idea totale contiene l' idea di *essere duttile*; e che questa contiene quella di *essere riducibile in lamine sottilissime*. Non ho più da cercar altro. Ma se voglio sapere sino a qual punto queste lamine possano essere sottili, trovo che l' idea generale di essere *duttile* non comprende l' idea precisa del grado di grossezza di queste lamine, perchè non conosco le cagioni prime della duttilità, nè quelle de' suoi limiti. Bisogna che acquisti ancora qualche nuova percezione salendo sempre a percezioni elementari, a percezioni semplici. Bisogna che qualcheduno mi dica, o che io vegga quali sono le lamine più sottili che si possono fare di questo metallo. Se io avessi preventivamente nelle mie idee qualche elemento che comprendesse questa determinazione, non avrei che a dedurla, cioè non avrei che a vederla in questo elemento; nè mi sarebbero necessarii nuovi fatti, nuove percezioni prime. Non si tratta dunque mai d' altro che di ricevere delle impressioni, e di vedere ciò che comprendano. Se si fosse ricevuta la percezione della cagione prima di tutto, non si avrebbero più a far altro che delle deduzioni. Noi pertanto non facciamo mai se non che sentire e dedurre. La contingenza per noi comincia ora più presto, ora più tardi se-

condo i soggetti; ma comincia sempre al momento in cui ci manca la possibilità di dedurre: e ci fa provare il bisogno di sentire nuove percezioni, onde ciò che vogliam sapere si trovi compreso in ciò che sappiamo già.

Questa spiegazione ha dovuto parer lunga e fastidiosa; ma io l'ho espressamente circostanziata d'ogni maniera, non solo perchè serva di risposta alla quistione presentata sulle cose contingenti e le cose necessarie, ma ancora perchè io credo ch' essa schiarisce bene ciò che ho detto relativamente alla quistione precedente, e perchè dimostra rettamente come i nostri giudizii sono sempre veri quando noi non veggiamo in una idea se non quello che v'è; e come non sono falsi se non quando veggiamo attualmente in essa quello che precedentemente non v' era; cioè a dire, perchè essa per noi ha cangiato senza che noi ce ne avveggiamo. Del rimanente, se io non posso negare che questa investigazione scrupolosa, questa specie di minuta sezione sia un poco grave e spiacente, domanderò per altro che si osservi ch' essa va direttamente alla sostanza delle cose, e le abbraccia in tutta la loro generalità, e che intanto non è essa nè oscura, nè avviluppata come molte spiegazioni dell' antica Logica, le quali oltre ciò erano e superfiziali e parziali. E questa è una differenza immensa che non posso trat-

tenermi dal far valere in favore della mia maniera di considerare questi oggetti. Che se io posso ottenere che venga riconosciuta per tale (il che appena ardisco sperare), io ne avrò tutta quanta la obbligazione ai giudici illuminati e benevoli i quali mi hanno costretto a nuovi sforzi per compiacere ai loro desiderii. Ma debbo procurare di contentarli anche sopra alcuni altri punti.

Mi si domandano due altre cose che hanno una connessione intima fra esse. Vuolsi che io dimostri meglio che m'abbia fatto, 1.° che tutte le regole che sono state prescritte alle forme de' nostri raziocinii, sono di un' assoluta inutilità; 2.° che il sillogismo non ha per sè stesso alcuna forza per provare la verità; che tutti i sillogismi possibili si riducono a soriti; e che quando sono convincenti, non lo sono che per essere soriti.

Alla prima domanda non posso fare una risposta diretta, tratta dalle forme medesime. Bisognerebbe che io le esaminassi tutte; e l'enumerazione sarebbe lunga e necessariamente imperfetta, onde, a rigore di raziocinio, anche insufficiente per istabilire una proposizione generale. Ma se, come credo, io ho provato che tutti i nostri errori vengono dal fondo delle nostre idee, e che per evitarli non si tratta mai d'altro che di vedere chiaramente e certamente quello che contiene l'idea di cui si giudica, ne siegue inevitabilmente che la forma non v' influisce per

nulla, e che nissuna forma di raziocinio può fare che si sia sicuri di ben conoscere la propria idea, nè supplire a questa cognizione, nè per conseguenza essere utile per nulla, se non in quanto le precauzioni necessarie per seguire la forma obbligano ad osservare l' idea più o meno bene. Questo infatti è il solo vantaggio effettivo delle forme di cui tanto si parla; e questo vantaggio si otterrà più sicuramente e più compiutamente limitandosi a raccomandare questa attenzione, che veramente è la sola cosa che in sostanza sia importante.

Quanto alla seconda domanda, essa si divide in due articoli. La risposta al primo nasce naturalmente da quanto or ora abbiamo detto. Perchè s' egli è vero che tutto sempre consiste in ben conoscere l' idea di cui si giudica, e che nissuna formula di raziocinio può dare questa cognizione, nè supplire alla medesima; necessariamente consiegue che il sillogismo non ha per questo rispetto alcun privilegio particolare; che quando conclude bene o male, ciò nasce perchè questa condizione indispensabile è o non è verificata; e che nissuna delle sue figure o de' suoi modi può nè fare che questa condizione sia verificata, nè dispensarne.

Rispetto poi al secondo punto, la risposta si presenta da sè medesima. Prima di tutto è facile provare direttamente, quantunque compendiosamente, che tutti i sillo-

gismi possibili si riducono a soriti, e che quando sono convincenti, non lo sono se non perchè sono soriti. In fatti consultate in fine di questa terza parte la *Logica* di *Obbes* al cap. 4, § 7, e la *nota* che ho apposta a quel paragrafo. Voi vedrete ivi che si distinguono quattro figure di sillogismi, e che la prima di queste quattro figure, quella che con ragione si chiama la *figura diretta* (1), è la base e il principio della giustezza delle tre altre. Ora questa figura diretta è puramente ed unicamente una sorite, la quale potrebbe avere dieci termini consecutivi, come ne ha tre. Dunque ogni sillogismo virtualmente è una sorite la cui forma poco destramente si è celata: cosa che ha il doppio inconveniente, e di non far conoscere, come ragion vorrebbe, il principio della sua giustezza, e di limitarlo necessariamente a tre termini, mentre sarebbe utile il dargliene un maggior numero, onde farvi entrare parecchi mezzi termini in vece di uno.

D'altronde, se si conviene che la giustezza di ogni giudizio consita in questo, che il

(1) Si ha avuta tutta la ragione di chiamarla *figura diretta*, perchè essa è quella che realmente è conforme all' andamento della mente che ragiona. Essa coincide con ciò che nella *Grammatica* abbiamo detto della *costruzione diretta*. Le altre figure e le altre costruzioni sono positivamente indirette o inverse. (*Nota dell' Autore.*)

soggetto contenga l' attributo, e che quella di ogni raziocinio consista in questo, che il primo soggetto contenga l' ultimo attributo; bisogna convenire ancora che ogni raziocinio giusto si risolve in una sorite. Imperocchè la sorite è precisamente una serie di giudizii, il cui attributo diventa il soggetto del giudizio susseguente, di modo che l' ultimo attributo può diventare l' attributo del primo soggetto: il che è dire la stessa cosa in due differenti maniere. Io credo adunque di avere risposto in modo soddisfacente anche alle due accennate domande. Non mi resta ora più che esaminare un' ultima quistione.

Uomini di un eccellente ingegno hanno avidamente afferrata la bella idea di *Obbes*, che *calcolare* è *ragionare*. Sono stati singolarmente presi de' begli sviluppamenti che *Condillac* ha dati a questo grande pensiere, e de' ravvicinamenti ingegnosi fatti da esso lui tra queste due operazioni intellettuali. Per conseguenza essi hanno notato che la moltiplicazione non essendo se non se una specie di addizione, e la divisione una specie di sottrazione, non si doveva ammettere nell' aritmetica algebraica altro che tre operazioni realmente distinte, l' addizione cioè, la sottrazione e la sostituzione, o traduzione di espressione; ed hanno stabilito che bisognava riconoscere nel raziocinio tre operazioni analoghe a quelle, e che ad esse

esattamente corrispondono: cioè, 1.° concludere dal particolare al generale, vale a dire da parecchie proposizioni particolari trarre una proposizione generale; ciò ch' essi chiamano aggiungere o *fare addizione*. 2.° Concludere dal generale al particolare, vale a dire da una proposizione generale trarre una proposizione particolare; il che essi chiamano *sottrarre*, o *far sottrazione*. 3.° Da una proposizione qualunque dedurre altre proposizioni, le quali nè accrescano, nè diminuiscano di estensione; il che non è altro, secondo questi autori, se non tradurre l' espressione della prima proposizione, e sostituirle espressioni equivalenti. Esaminiamo ciò che in questa opinione trovasi di vero, e veggiamo se noi dobbiam concluderne che abbiamo realmente tre maniere differenti di operare nei nostri raziocini secondo le occasioni; oppure se possiamo continuar a dire che non vi si tratta mai d' altro che di sentire percezioni, o idee, e di sentire che una idea ne comprende un' altra.

Io incomincio dal convenire che calcolare e ragionare sono due cose estremamente analoghe, e che si può dire che un calcolo non è che un raziocinio, nel quale s' impiega una specie particolare di segni. La prova è, che se esprimete un calcolo con parole, esso assolutamente diventa un ragionamento ordinario; ed esso è giusto o falso unicamente per le medesime cagioni. Solo v' è

che voi non potete spingerlo tanto lungi in questa maniera senza perdervici; perchè questa specie di segni non è comoda per quest' oggetto. E per ciò se ne sono inventati de' più concisi quando si è veduto che le idee di quantità potevano sostenerne di tale specie senza confondersi. Aggiungo poi che non si potrebbe applicarsi di soverchio a rendere palpabile questa similitudine tra il calcolo e il raziocinio, perchè quanto più lungo tempo si sta a non ben conoscerla, tanto più sembra che la mente umana sia tutt' altra cosa quando si serve di certi segni, che quando si serve di parole; e fin tanto che si è in tale stato, ancorchè si scorgesse la giustezza del raziocinio, non si scorgerebbe ancora quella del calcolo; o piuttosto non si conoscerebbe bene nè l' una nè l' altra, poichè esse sono una sola e stessa cosa.

Ma convenutosi di questi primi punti, e adottati da una parte e dall' altra, io sono costretto a ripetere ciò che ho detto nel cap. I di questa *Logica* ed altrove, e segnatamente in una lunga *nota* della prima parte di questi *Elementi*. Egli è un farsi una idea inesatta del raziocinio e del calcolo, lo stabilire fra entrambe queste cose una parità assoluta, e il considerarle come due esseri distinti e separati, che perfettamente si rassomiglino, ovvero come un solo e medesimo essere. Se calcolare è ragionare, ragio-

nare non è calcolare. Il che fa che la lingua dei calcoli di *Condillac*, sì eminentemente notabile per l'eccellente metodo del suo autore e per la perfezione della esposizione delle idee, non mi soddisfaccia pienamente, e che pajami fondarsi sopra un principio che non è pienamente giusto. E questa cosa entra nella nostra discussione sul soggetto e l'attributo di uno stesso giudizio. Essi non sono perfettamente eguali. Così l'idea *calcolo* contiene l'idea *raziocinio*; ma l'idea *raziocinio* non comprende tutta l'idea *calcolo* nella sua. Un calcolo non è soltanto un raziocinio, ma è un raziocinio sopra idee di quantità, e per questa circostanza atto ad essere formato con segni particolari: in una parola, è un raziocinio avente caratteri che gli sono proprii. Ed ecco perchè si può dire: un calcolo è un raziocinio; e non si può dire: un raziocinio è un calcolo. Il raziocinio è il genere; il calcolo non è che la specie. Perciò voi potete trasformar ogni calcolo in un raziocinio, ma non potete trasformare in calcolo ogni raziocinio. Perciò pure tutto ciò che intorno al raziocinio in generale è vero, vero è ancora intorno al calcolo; ma tutto quello che è vero intorno al calcolo, non è vero intorno al raziocinio. Si può dunque e si dee vedere in un calcolo de' sillogismi o delle soriti, secondo che si riconosce l'una o l'altra di queste formule per la forma essenziale del raziocinio; ma non

si possono vedere addizioni e sottrazioni in un raziocinio, perchè effettivamente non ve n' ha; o almeno se ve n' ha, egli è come se v' ha nero sul bianco quando questo raziocinio è scritto. Ma questa è una circostanza accessoria di questo raziocinio, e non l' oggetto propostosi nel farlo, nè la qualità che essenzialmente lo costituisce raziocinio.

E di fatti aggiungere o sottrarre non è unire o separare in generale due esseri o due gruppi di esseri; è unirli o separarli unicamente e spezialmente sotto il rispetto della quantità nell' intenzione di determinare quale sia la quantità dell' uno dei due dopo che vi si è aggiunta o si è sottratta quella dell' altro. E questo non è in nissun modo ciò che si vuol fare quando si avvicinano delle idee l' una all' altra in un giudizio o in un raziocinio. Il numero preciso di queste idee e quello de' loro elementi è indifferentissimo per l' oggetto che si ha in vista, nè vi si ha alcun riguardo; e il risultato della operazione eseguita non è di mettere in chiaro questo numero. Ond' è che quando fosse pur vero che per l' effetto di un raziocinio il numero delle nostre idee o quello degli elementi di una idea fosse accresciuto o diminuito, non sarebbe ancora che per estensione, e dirò di più, per abuso che si potrebbe dire che questo raziocinio è un' addizione od un una sottrazione; e quando

pur si dicesse questo, non sarebbe un dipingere meglio quello che realmente è questo raziocinio, di quello che se si dicesse che è un rumore, perchè abbiamo fatto del rumore pronunciandolo, o del senso, perchè esso ha un senso qualunque (1).

(1) Tanto farebbe il dire che si fa un' addizione quando si mangia, e una sottrazione quando si taglia la gamba ad un uomo. Effettivamente nel primo caso v' è un accrescimento, e v' è una diminuzione operata nel secondo. Ma sicuramente questo non è l'oggetto delle due operazioni, nè ciò che le caratterizza (*). *(Nota dell'Autore.)*

(*) Dopo tutto ciò che l'A. ha qui detto, parmi che la quistione da lui trattata potrebbe ancora restare problematica. Egli ha altrove dichiarato *non v'essere classi di raziocini o di giudizii.* Se ciò è vero, potrebbe dunque essere vero del pari non v' essere differenza tra un raziocinio di quantità e un raziocinio di qualunque altra materia. Se si presumesse una differenza perchè i segni delle idee elementari del calcolo non ammettono inesattezza di ricordanza, laddove quelli delle idee elementari del raziocinio di ogni altro genere di cose l'ammettono, l'obbiezione non percuoterebbe ancora il fondo della quistione che qui si agita. Imperciocchè lasciando da parte che non è cosa nuova che un calcolo elaboratissimo venga talora trovato falso, qui sembra parlarsi del raziocinio per ciò che riguarda il suo meccanismo, non per ciò che riguarda il suo soggetto. Il meccanismo è uguale in entrambi; e l'A. stesso ne conviene dicendo che *ogni calcolo è un raziocinio.* Sarebbe una bella quistione da trattarsi quella che concerne la cagione della infallibilità del raziocinio, riguardato per parte della sua forma. Ond' è che da una data premessa necessariamente discende una data conseguenza? E ciò si vede succedere tanto nella forma della sorite, quanto in quella del sillogismo. Non so bene, al momento che scrivo, se la quistione che propongo possa risolversi in alcuna delle trattate dall'A., e forse nello stesso soggetto generale che egli svolge con tanta accuratezza e copia. Altri il vegga. Del rimanente, se dire *due via due quattro* è un calcolo di addizio-

Ma v'è di più. Non è vero che noi realmente aggiungiamo una idea ad un'altra ogni volta che noi ci alziamo ad una proposizione generale; nè che leviamo una idea da un'altra quando ridiscendiamo da una proposizione generale ad una particolare. Esaminiamo la prima di queste due osservazioni.

Quantunque noi abbiamo fatto vedere precedentemente che non v'ha nulla di contingente in questo mondo, o piuttosto che noi chiamiamo contingente ciò di cui non veggiamo la necessità, sebbene pur siavi; nulla di meno si può dire che noi facciamo delle proposizioni generali di due specie. Le une sono necessarie in questo senso, che veggiamo non solo che sono vere, ma ancora che non possono essere false. Tale si è questa: *ogni corpo pesante ha bisogno di essere sostenuto per non cadere.* Le altre non sono che contingenti, vale a dire che noi veggiamo soltanto che sono vere, ma che potrebbero esser false; o almeno, che se non possono essere false, noi non ne sappiamo

---

ne, e *tre meno uno è due* è un calcolo di sottrazione, e così discorrendo, che altro fo io quando formo un raziocinio in cui a un soggetto di quantità sostituisco un soggetto di qualità? Io aggiungo o sottraggo alla idea una qualità; il che non cessa di essere, ancorchè il mio raziocinio non consista in altro che in sentire che in una idea si comprende un'altra; cosa che egualmente succede quando fo un calcolo. L'esempio del nero sul bianco quando un raziocinio è scritto, non sembra che corra in proposito. Questo è un puro accessorio, come dice l'A. L'altro è un elemento necessario.

il perchè. Tale si è quest' altra proposizione: *tutti i corpi sono pesanti.*

Nel primo caso non v' è nemmeno l' ombra di un' addizione, perchè quando non esistesse che un solo corpo pesante in questo mondo, non sarei meno sicuro di quello che io sia, ch' esso ha bisogno di essere sostenuto per non cadere: e sono sicuro che ciò è vero, e che non può essere falso, unicamente perchè io veggo che l' idea di *corpo pesante* è tale, che essa sarebbe distrutta se non contenesse l' attributo di *aver bisogno d' essere sostenuto per non cadere.*

Nel secondo caso egli è ben vero che io non posso dire: *ogni corpo è pesante*, se non in quanto abbia osservato che nella idea di tutti i corpi a me cogniti entra come elemento l' idea di essere pesante; ed io unisco tutti questi differenti esseri in questa espressione collettiva: *ogni corpo.* Ma lo ripeterò pure: questo non è un aggiungere, un fare addizione, perchè io non conosco il loro numero; e questo può crescere o diminuire senza che la mia operazione cessi di essere giusta; il che sicuramente non succederebbe se fosse un' *addizione.*

Osserviamo qui di passaggio che nissuna proposizione generale è di una verità necessaria se non intanto ch' essa è una proposizione secondaria; perchè, siccome noi non conosciamo punto le cagioni prime, non può evitarsi che tutte le nostre proposizioni

prime non sieno se non contingenti. E questo viene in appoggio di quanto abbiamo detto di sopra intorno alla contingenza e alla necessità in generale.

Ora facciamo noi una vera sottrazione, quando da una proposizione generale discendiamo ad una proposizione particolare? Io rispondo ancora di no. Quando dico: *ogni corpo è pesante; dunque questa pietra è pesante*, l'operazione della mia mente consiste in notare che ho detto già implicitamente che questa pietra è pesante; che ho detta questa verità nel tempo medesimo in cui ne ho dette molte altre simili; e che per conseguenza posso ripeterla isolatamente. Ma per questo io non fo una sottrazione, perchè il numero di queste verità m'è ignoto, mi è indifferente, non l'ho punto diminuito, non ho raccolti i residui, non ho distaccato un solo elemento dalla idea di *ogni corpo*: essa è quale era dianzi; onde non ne ho sottratto nulla.

Noterò di più ciò che ho osservato già altrove, che questo non è che un procedimento abbreviato, comodo, e sicuro sibbene, ma puramente empirico; nè è desso quello che faccia trovare la verità che si cerca. Una proposizione generale non può mai essere la cagione reale della verità di una proposizione particolare. Questa *pietra* non è già *pesante* perchè *ogni corpo è pesante*, ma perchè essa manifesta i fenomeni della pesan-

tezza, o gravità. Può essermi più comodo il ricordarmi ch' essa è del numero degli esseri i quali è provato che sono *pesanti*, di quello che mi sia il rifare le esperienze necessarie per assicurarmi ch' essa è tale: ma forza è pur ripeterlo, non è per tal mezzo che lo discopro primitivamente e realmente; e questo metodo abbreviato non merita di essere riguardato come il vero procedimento della mente umana nella investigazione di una verità particolare.

Concludiamo che le due operazioni chiamate *addizione* e *sottrazione* nel calcolo, non hanno cose veramente analoghe nel raziocinio. L' operazione logica, che si crede corrispondente all' addizione, si divide in due specie distintissime ed anche differentissime, e di cui nè l' una nè l' altra è realmente un' addizione; e quella che si fa corrispondere alla sottrazione, non è che un procedimento abbreviato, nè d' altronde può dirsi in nissun modo sottrazione; o bisognerebbe non vedere che addizioni e sottrazioni in tutti i moti della natura e in tutti i fenomeni dell' universo. Imperciocchè dal momento che v' è cangiamento prodotto in qualche parte, vi ha una moltitudine di cose aumentate e diminuite, poichè tutto può considerarsi sotto l' aspetto di quantità, non esclusi nemmeno gli esseri più immaginarii. Ma certo è che da questa maniera di considerarli non risulta alcuna cognizione degli effetti della natura.

Rimane adunque la terza operazione, quella che chiamasi *sostituzione* o *traduzione* di espressione. In quanto a questa, io non esiterò punto a riconoscerla nel raziocinio e nel calcolo, vale a dire che la riconosco generalmente in tutte le specie di raziocinio, e particolarmente nella specie di raziocinio chiamato calcolo.

Quando dico: *l'arte logica è l'arte di ragionare: l'arte di ragionare dee, come arte, dipendere da una scienza, e come arte del raziocinio dipendere dalla scienza del raziocinio. Ma la scienza del raziocinio non può essere altra cosa che la cognizione de' nostri mezzi di ragionare. La cognizione de' nostri mezzi di ragionare non è altra cosa che la cognizione delle nostre facoltà intellettuali. Perciò l'arte logica dipende dalla cognizione delle nostre facoltà intellettuali: la scienza logica non è che questa cognizione; e tutte e due si scoprono mediante l'analisi di queste facoltà:* quando dico così, nel mio discorso non v'ha che sostituzioni, o traduzioni di espressioni.

Così non vi sono che traduzioni nell'altro discorso, se dico: x^2 è eguale a $a^2 + 2ab + b^2$, è eguale a $\overline{a + b}^2$, è eguale al quadrato d'$a + b$, è eguale a $a + b$ moltiplicato per sè stesso; così x è eguale a $a + b$.

Ma procedo oltre, e sostengo che nelle altre operazioni che si è voluto riconoscere tanto nel calcolo quanto nel raziocinio, non

altro si trova che sostituzioni di espressioni.

Nell' addizione io non fo che sostituire alla espressione 3 più 4, l'espressione 7; e nella sottrazione alla espressione 7 meno 2, l' espressione 5, e così discorrendo.

Similmente nel raziociuio, quando dalle proposizioni particolari io mi alzo ad una proposizione generale, dico: un tal corpo è pesante, un tale altro lo è pure, un terzo lo è istessamente; mille, dieci mila, cento mila altri lo sono del pari. Questi corpi sono tutti quelli che io conosco, e tutti quelli di cui io m' abbia mai inteso parlare. Dunque tutti i corpi (ed intendete sempre quelli che io conosco, perchè non posso mai parlare di altri) sono pesanti. In tutto questo discorso non v' è che traduzioni di espressioni.

Quando da questa proposizione generale io passo ad un' altra proposizione anch' essa generale, e che io dico: ogni corpo pesante ha bisogno d' essere sostenuto per non cadere, anche questa è una traduzione.

Quando da queste proposizioni generali io torno a discendere ad una proposizione particolare, e che dico: dunque questa pietra è pesante, e cadrebbe se non fosse sostenuta, anche questa è una traduzione.

Non v' è dunque mai, sia nel raziocinio, sia nel calcolo, alcun' altra operazione che quella di traduzione o sostituzione di espres-

sioni. Aggiungo di più, 1.° che queste sostituzioni di espressioni hanno sempre per fondamento e per cagione di loro giustezza questa sola ed unica operazione intellettuale, che consiste in vedere che una idea è compresa in un' altra: 2.° che tutte queste espressioni sostituite le une alle altre esprimono sempre de' giudizii che chiamansi *soriti*.

Per assicurarci della verità di quest'ultimo punto, non abbiamo da fare altro che ripigliare tutti gli esempi de' quali ci siamo serviti, e troveremo ch' essi si riducono tutti ad argomentazioni di questa specie.

Esempi. Nella idea espressa con queste parole: *arte logica*, io veggo l' idea *essere arte di ragionare*: in questa seconda l' idea *dipendere dalla scienza del raziocinio*: nella terza, quella, *dipendere dalla cognizione de' nostri mezzi di ragionare*: nella quarta, quella, *dipendere dalla cognizione delle nostre facoltà intellettuali*; nella quinta, quella, *dipendere dalla cognizione che non si acquista che per l' analisi di queste facoltà*; e per conseguenza veggo quest' ultima nella prima.

Similmente nella idea x^2 veggo quella *essere eguale* a $a^2 + 2ab + b^2$; in quella la seguente, e così tirando innanzi sino alla fine.

Così pure nella idea $3 + 4$ veggo l' idea *essere eguale* a 7; e in quella $7—2$ veggo quella *essere eguale* a 5.

Nello stesso modo, nelle idee unite di un corpo, di mille corpi, di cento mila

corpi ec. veggo le idee *d'essere tutti i corpi che conosco*, *e d'essere pesanti*; e in queste unite pur insieme veggo quella, *d'aver bisogno d'essere sostenuti per non cadere*; e in queste ultime ancora io veggo quelle, *che una pietra è pesante, e cade se non è sostenuta.*

Finalmente prenderò un ultimo esempio, che nel medesimo tempo sarà il transunto di questo capitolo e la mia conclusione, e dirò: nella idea che ho di tutti questi giudizii e di tutti questi raziocini, io veggo l'idea *ch' essi sempre consistono e non possono consistere mai se non in veder una idea in un' altra, e così di seguito.* In questa seconda idea io veggo quella, *che essi non possono essere veri, se non quando queste idee sono realmente le une nelle altre*; *e falsi, se non quando esse non vi sono.* E in questa terza io veggo quelle, *ch' essi possono trarre la loro verità dalla forma con cui si presentano; che non possono avere per primo principio di certezza se non la certezza delle nostre prime impressioni; e che non possono aver che una sola cagione di errore, che è, che veggiamo in una idea ciò che non v' era; vale a dire, che la richiamavamo malamente.*

Ardirò anche dire per ultimo, e servendomi sempre della medesima forma di espressione, che io veggio nella concatenazione delle idee esposte l'idea, ch' essa concatenazione è *perfettamente giusta*; e quella, *che ognuno converrà di questa giustezza, se vuol avere la*

cura di considerare con attenzione; o almeno quella, *che l' ho provata per quanto mai ne era capace.* Non ho dunque più nulla da aggiungere.

Questo capitolo non contiene veruna idea che non sia nei precedenti. Ma se presentando i miei principii sotto nuovi aspetti, e dimostrandone differenti applicazioni, esso contribuisce, come spero, a renderli più facili da afferrare e più plausibili, esso viene ad essere importante per l' oggetto che mi propongo; e debbo ringraziare di nuovo i miei giudici d' avermi, per dir così, costretto a rendere le mie ragioni convincenti quanto mai potevano esserlo.

Ora che questa *Logica* è terminata, e che essa forma il compimento di un' Opera assai estesa, di cui la mia *Ideologia* e la mia *Grammatica* non erano che le prime parti, non posso negare a me stesso il piacere di gittare un colpo d' occhio generale sul complesso dello studio de' nostri mezzi di conoscere, e di presentare al leggitore un quadro succinto della serie d' idee che ho seguíta, o dalla quale piuttosto mi sono lasciato condurre fino a questo momento, ed un prospetto sommario di ciò che dovrebbe venir dietro a questa istoria delle nostre facoltà intellettuali, per renderla veramente usuale ed utile nei diversi rami delle nostre cognizioni. Questo sarà l' oggetto del seguente capitolo, il quale debbesi riguardare

come un'*appendice* ed una conseguenza della mia Opera, piuttosto che come una parte integrale della medesima. Essa comprende principalmente i miei disegni e i miei voti relativamente a ciò che non ho la speranza di poter eseguire.

Digitized by Google

CAPITOLO IX.

Trasunto delle tre parti componenti la scienza logica; e programma di ciò che dee seguire.

Ho aspettato, per chiamar l'attenzione del leggitore sul complesso de' miei lavori, l'istante in cui fosse possibile e conveniente abbracciarli con un colpo d'occhio generale. Mi veggo oggi arrivato a questo tanto desiderato momento, e mi abbandono al piacere di esporre tutta la concatenazione delle mie idee.

Si è finalmente letta la terza ed ultima parte di un *Trattato della intelligenza umana, considerata unicamente sotto il rispetto della formazione delle sue idee e delle sue cognizioni.* Io non m'inganno punto sul merito di quest' Opera; e i suffragi veramente lusinghevoli de' quali essa è stata onorata, non mi fanno illusione sui suoi difetti. Credo, è vero, che il piano da me concepito sia buono ed importantissimo; ma confesso colla medesima franchezza che non sono contento della maniera colla quale io l' ho eseguito. Tutta volta esso non è più un semplice progetto; e per ciò solo io stesso ne veggo meglio l'estensione e le conseguenze. Imperciocchè il vantaggio grande di un uomo il quale ha già camminato nella carriera che

proponevasi di scorrere, non è quello solamente d' essersi un poco più inoltrato di quello che lo fosse partendo, ma quello ancora di essere più sicuro che la direzione seguita guida allo scopo che si proponeva di conseguire, e soprattutto di vedere il suo orizzonte dilatarsi ed estendersi. Quanto più si cammina, tanto più si vede lontano e dinanzi e dai lati dello spazio che ne circonda, e meglio si conoscono le situazioni rispettive de' paesi adjacenti. Veggiamo dunque dove m' abbia condotto la strada che ho tenuta, e dove possa ancora condurre.

Quando io ho incominciato a riflettere sulle deboli mie cognizioni, e su quelle della specie umana in generale, ho con sorpresa veduto che io sapeva già molte cose veramente utili; che molti altri ne sapevano di più; e che il genere umano, preso in massa, era ricco di una moltitudine di verità preziose alle quali esso doveva tutti i suoi godimenti, e il cui merito era provato dagli stessi inconvenienti che conseguono la dimenticanza che pur troppo se ne fa assai spesso.

Questo sentimento di gioja è stato ben presto rattemperato, e dirò anzi distrutto dall' acerba riflessione, che tanti tesori non avevano se non un valore contrastatissimo; e che anche mettendo a parte l'inclinazione al paradosso e alla disputa, era spesso cosa difficilissima il provare l' utilità della verità,

e maggiormente poi il dimostrare la sua certezza, i mezzi di giungervi, le cagioni che ce ne discostano, e sopra tutto in che essa ben precisamente per noi consista.

Vedeva che le nostre cognizioni si suddividono in una moltitudine di rami i quali pajono estranei gli uni agli altri; che ciascheduno di essi pareva avere una cagione di certezza particolare e una maniera di giungervi sua propria; che tutti, anche i meglio coordinati, nel loro complesso lasciano dietro ai loro primi principii parecchie incognite.

La scienza delle quantità astratte ci dà le regole del calcolo, dottissime e sicurissime certamente; ma non ci dice nè come noi formiamo le idee di numero, nè perchè abbiamo idee astratte, nè quale sia la cagione prima della giustezza di una equazione.

La scienza non meno corretta nelle sue deduzioni, che tratta delle proprietà della estensione, cioè la *geometria*, non c' insegna nè come noi impariamo a conoscere questa proprietà generale de' corpi; nè in che essa consista separata da questi corpi; nè perchè sola fra tutte le proprietà de' corpi (1) essa sia atta ad essere il soggetto di

(1) Bisogna osservare che la quantità non è una proprietà esclusiva de' corpi, mentre essa può appartenere a cose che non sieno corpi, p. e. alle nostre idee; il che pur si verifica della durata.
(Nota dell'Autore.)

una scienza particolare che influisce su tutte le altre; nè perchè meglio di ogni altra si presti all' applicazione rigorosa delle combinazioni della scienza delle quantità; nè perchè si serva ora de' procedimenti di questa scienza, ora di quelli della logica ordinaria; nè perchè giunga al medesimo scopo per queste due strade, e perchè intanto essa possa andar più lungi per mezzo dell' una che per mezzo dell' altra.

La scienza positiva che abbraccia tutte le proprietà degli esseri cadenti sotto i nostri sensi, e che tratta delle leggi che li reggono, voglio dire la *Fisica*, non ci lascia meno cose a desiderare sino da' suoi primi passi. Essa non ci mostra come tutte queste proprietà derivino e procedano le une dalle altre; nè come sieno tutte dipendenti da quella più generale e più necessaria, detta l' *estensione;* nè quale sia la loro relazione con quelle più generali ancora, cioè la *durata* e la *quantità;* nè perchè le une si prestino meglio delle altre ai calcoli di questa ultima; nè infine come tutte derivino per noi dai nostri mezzi di conoscere: il che solo non per tanto costituisce la loro realtà e la loro certezza rispetto a noi.

E nemmeno la storia naturale, il cui diretto scopo è di farci conoscere il modo di esistenza di ciaschedono degli esseri esistenti, nemmeno essa c' insegna in che primieramente consista l' esistenza generale di questi

esseri; cosa essa sia relativamente ad essi, cosa sia relativamente a noi; ed in appresso quando discende all' esame speciale della esistenza propria degli esseri animali, essa non ci fa veder punto le conseguenze intellettuali della loro sensibilità nelle diverse specie, e segnatamente nella nostra.

Se da queste scienze generalissime, le quali abbracciano tutti gli esseri esistenti, si passa a quelle che particolarmente hanno per oggetto la specie umana, si trovano anche meno sicure ne' loro procedimenti, più incoerenti tra esse, ed egualmente spoglie delle nozioni prime, sulle quali dovrebbero appoggiarsi.

Quella che noi nominiamo assai impropriamente *economia politica*, possiede senza dubbio verità preziose sugli effetti della proprietà, della industria e delle cagioni che favoriscono o contrariano la formazione e l' aumento delle nostre ricchezze. Ma poichè essa è realmente, o esser dee la storia dell' impiego delle nostre forze pel soddisfacimento de' nostri bisogni, essa dovrebbe salire alla nascita di questi bisogni, e alla sorgente della potenza nostra di operare, e per conseguenza alla origine dei diritti che que' bisogni ci danno, e dei doveri che l' esercizio dei diritti c' impone.

Si dirà egli che questo è piuttosto l' oggetto e l' obbligazione speciale della scienza cognita sotto il nome di *Morale*? Io rispon-

derò, primieramente, che la morale considera più i nostri bisogni e i nostri desiderii, in una parola, tutti i nostri sentimenti che non sono ridotti in atti, colla intenzione di apprezzarli e regolarli, che con quella di soddisfare ai medesimi; e che in quanto spetta alle nostre azioni, essa ha più in vista i diritti altrui che l' interesse nostro diretto ed immediato (1). In secondo luogo, io non te-

(1) La *Morale*, ben trattata, dee necessariamente incominciare dai *doveri* che all' uomo impongono i proprii *diritti*, per dirigere le sue azioni nel rispetto della propria *conservazione*, della propria *perfettibilità*, della *difesa* di questi e di tutti gli altri suoi diritti. È nella considerazione del diritto di *eguaglianza*, e in quella dei diritti di *sicurezza* e di *soccorso* che sorge l' idea di *giustizia*, idea che forma poi la base dei *doveri* che all' uomo impongono i diritti degli altri uomini. Del resto un principio evidente, generale, certo, inconcusso, è il fondamento di questa scienza, quello che emerge dal *bisogno* di star bene e da quello di migliorare. Il *bisogno* genera i *diritti*, e i diritti generano i *doveri*. L' analisi somministra le relazioni tra i diritti e i doveri, e il *sentimento* crea la convinzione. Ma un piano di *Morale universale* fondato su questi principii toglie tutti gli equivoci, tutti i dubbi, tutte le quistioni agitate fin qui da ogni genere di *moralisti*, e decide ineluttabilmente del merito di ogni più semplice, come di ogni più complicata azione umana. L' A. di questa *nota* concepì, vari anni sono, e in parte ancora eseguì questo disegno in forma di *Catechismo*. Ma le occupazioni pubbliche lo distrassero dal proseguirlo; e la forma stessa di *Catechismo* per domande e risposte lo scontentò. Le giuste con-

merei di dire ch' essa non sale più della economia politica a quella cagion prima di ogni *bisogno* e di ogni *potenza*, di ogni *diritto* e di ogni *dovere*; e che sino al presente merita più di ogni altra scienza umana il rimprovero di non essere che una raccolta di principii empirici, dedotti da osservazioni sparse, e la cui pratica, quantunque assai imperfetta, è ancora molto superiore alla teorica, perchè fortunatamente è nella nostra natura, e perchè per lo meno i più essenziali tra questi principii sono più facili da sentirsi che da provarsi. E questo è tanto vero, che ancora si disputa sulla base fondamentale che dee darsi alla morale, sullo scopo ch'essa dee proporsi, e per sapere se debbasi cercare il suo principio nella nostra natura o fuori di essa; e molti filosofi inoltre sostengono che ogn' idea di utilità qualunque, ogni relazione a noi, quale essa pur siasi, è un motivo indegno della morale, e che la degrada e l'avvilisce. Certamente è impossibile d'immaginarsi un ramo di cognizioni che sia meno avanzato e meno fissato di quello sul quale insorgono quistioni di questa fatta.

---

siderazioni del sig. di *Tracy* gli hanno ridestata la memoria di un lavoro che in mezzo a moltissime imperfezioni sarebbe ancora il primo è solo nel suo genere, e che potrebbe per avventura eccitare altri di miglior polso a perfezionarlo.

Poichè le due scienze delle quali abbiamo qui parlato, sono imperfette; quella della *legislazione* non può non esserlo anche maggiormente. Questa parola, a prenderla nella maggiore sua generalità, significa la cognizione delle leggi che debbono regolare l'uomo in tutte le circostanze e in tutte le epoche della sua vita. Ond'è ch'essa comprende la scienza non solo delle leggi che regolano gl'interessi degl'individui, quelle che determinano l'organizzazione sociale, e quelle che fissano le relazioni della società colle nazioni staniere; ma quelle ancora che debbono dirigere l'infanzia. La scienza della legislazione comprende la scienza del governo e quella della educazione. Imperciocchè il governo non è che la educazione degli uomini fatti, e la educazione è il governo dei fanciulli. Se non che nell'uno si fa principalmente attenzione alle azioni, poichè esse hanno un immediato effetto; e nell'altro si attende soprattutto a formare i sentimenti, perchè le azioni sono ancora poco importanti. Ora poichè lo scopo della scienza della legislazione è quello di dirigere i sentimenti e le azioni degli uomini, essa è necessariamente senza basi fisse fin tanto che i sentimenti e le azioni degli uomini e le conseguenze degli uni e delle altre non sono apprezzate e giudicate con giustezza ed esattezza. Ond'è che noi sappiamo sì malamente cosa sia *polizia* e *politica*, ossia la

scienza della *città*, che sovente ne travisiamo il vero senso, e confondiamo la cosa coll' abuso della medesima.

Io non parlo poi della scienza del *diritto*. Ove si consideri separatamente da quella della legislazione, essa non è che la cognizione di ciò che è stato ordinato, senza punto entrare in ciò che dovrebbe esserlo. Perciò facilmente apparisce ch' essa è senza teorica e senza principii (1). Essa è una semplice storia di quello che è.

Se da queste scienze, che si possono dire speciali, io salgo a quella che pretende dirigerle tutte, e mostrare ad esse la via della

(1) Potrebbesi forse temperare l' espressione dell' A. con un per *ordinario*. È certo che onde la scienza del *diritto* abbia una teorica giusta e principii veri, è d' uopo che le leggi civili sieno concatenate colle leggi politiche fondamentali dello Stato; e queste sole danno carattere a quelle. Perciò mancava di teorica e di principii la scienza del *diritto* presso i Romani degli ultimi secoli, perchè le loro leggi civili non concordavano nel loro complesso colle leggi politiche dello stato. Meno concordarono poi le leggi civili romane colle leggi politiche dei varii Stati d' Europa, che immersi in una profonda ignoranza delle prime nozioni elementari, le adottarono come la miglior cosa del mondo. Sarebbe facile dimostrare che le leggi civili romane sono state per la moderna Europa uno de' più grandi ostacoli al vero incivilimento, e che hanno concorso con alcune altre poche cagioni a snaturare l' indole delle nazioni, e ad abituare gli uomini in quella sicurezza fatale che seco porta il letargo dell' ignoranza.

verità, voglio dire alla *logica*, trovo ch'essa stessa si riduce ad insegnarci a trarre conseguenze; e che pianta per principio, che non bisogna mai disputare de' principii; vale a dire, ch' essa non ne ha alcuno che sia suo proprio, creato da essa, e di cui essa possa render ragione.

La *grammatica* stessa, sua inseparabile compagna, poichè noi non ragioniamo mai se non con de' segni e sopra de' segni, è ricchissima ne' particolari, ci dà una moltitudine di regole utilissime sulla maniera di impiegare ogni differente specie di segni; ma poco o malamente c' insegna poi come noi siamo giunti ad avere de' segni disponibili delle nostre idee, quali sieno i vantaggi e gl' inconvenienti comuni a tutti, quali sieno quelli che sono particolari a ciascheduna delle loro specie differenti, o permanenti poi o transitorii; in una parola, manca essa pure di principii fondamentali. E la ragione è semplice, perchè i principii della teorica de' segni non possono trovarsi che nell' analisi delle idee ch' essi rappresentano.

Aggiungiamo, che a lato di queste scienze vere, quantunque difettose, in ogni tempo si videro alzarsi altre pienamente false e chimeriche, le quali non erano debitrici della esistenza loro ad altro che all' essere state sempre malamente svolte le vere cagioni della realtà e solidità delle prime. Laondè è venuto poi che a proporzione che le scienze

vere sono andate facendo progressi, le altre si sono indebolite, e debbono sparire finalmente affatto, se fia che queste ultime giungano a stato di perfezione.

Rimontando dunque così, o piuttosto scendendo di grado in grado sino ai fondamenti di tutto, ho trovato che l'edifizio magnifico delle nostre cognizioni, il quale mi aveva dapprima presentata una facciata imponente, mancava di base, e piantato era sopra una sabbia mobilissima. Questa dolorosa verità, che mi penetrava di tristezza e di timore, mi ha comprovato che la grande rinnovazione tanto domandata e non eseguita da *Bacone*, non aveva avuto luogo se non se superfizialmente; che le scienze avevano bensì preso un avviamento più regolare e più savio partendo, come hanno fatto, da certi punti, dati o convenuti senza schiarimenti sufficienti; ma che tutte avevano bisogno di un incominciamento che non trovavasi in nessuna parte.

La cosa si è sentita in ogni tempo; e questo è il bisogno a cui volevasi soddisfare col mezzo di quella *Filosofia prima* della quale tutti i nostri antichi maestri hanno tanto parlato, senza sapere precisamente di che la dovessero comporre. Non m' intratterrò a discutere con ciascheduno di loro le diverse idee che se ne sono fatte. Mi basterà osservare che tutti hanno voluto ch' essa consistesse in un certo numero di

principii fondamentali, la cui certezza non fosse contesa da veruno, e che fossero universalmente riconosciuti per veri da tutti gli uomini. Ma è appunto in questo che sta quell' eterno difetto il quale eminentemente merita il nome di *petizione di principio*. Imperciocchè, qualunque sieno questi principii, e per quanto si suppongano indubitabili ed incontrastabili, sempre rimane a sapersi perchè sieno tali.

Ho dunque creduto di dovermi anch' io occupare della *Filosofia prima*, e di farne l' argomento di tutte le mie meditazioni. Nè mi è abbisognata che una leggiera attenzione per vedere ch' essa non dee già essere, come si è creduto, una scienza positiva ed espressa, dogmatizzante sopra tale specie di esseri in particolare, o sopra tali effetti generali della loro esistenza comune, e delle loro relazioni tra essi; poichè questi sono risultati de' quali è d' uopo trovar prima gli elementi. Mi è dunque stata cosa facile il riconoscere che la vera *Filosofia prima* non poteva essere altro che la vera Logica, la scienza che c' insegna come noi conosciamo, come giudichiamo e ragioniamo: e che *Obbes* ha avuta grande ragione facendo della Logica la prima parte della prima sezione de' suoi *Elementi di filosofia*, collocandola innanzi a quella che egli pure male a proposito chiama *Filosofia prima*, quantunque a giusto titolo non le dia nella sua opera che un posto secondario.

Ma, siccome ho già spesse volte detto, la Logica, quale è stata sempre, non era che l' arte di tirare delle conseguenze da principii ammessi e riconosciuti. Non era essa dunque, quella che volevasi perchè fosse la vera Logica, il vero incominciamento di tutto. Non era se non un' arte, quando esser doveva una scienza. Partiva da principii convenuti, mentre doveva mostrarci la cagione di ogni principio; ed è questa medesima imperfezione quella che aveva fatto nascere l' errore tanto sparso, che cioè potesse prima di essa esservi qualche cosa meritevole d' essere chiamata *Scienza prima*.

Come intanto perfezionare questa Logica? come compierla? come veramente farne una scienza, e la prima anzi di tutto? Egli è manifesto, se io assolutamente non erro, che ciò non può seguire, se non facendola consistere nello studio de' nostri mezzi di conoscere le cose. L' arte che pretende di insegnarci a giudicare e a ragionare, non può dipendere da altra cosa; e la scienza che aspira a dirigere quest' arte, e che vuole e dee presiedere a tutte le altre scienze e precederle, non può essere se non la cosa che noi accenniamo. In questo modo io mi sono veduto forzatamente condotto ad esaminare le nostre operazioni intellettuali, le loro proprietà, le loro conseguenze.

In fatti (e giova pur ripeterlo) ciaschedunq di noi, anzi ogni essere animato, qualunque

sia, è per sè stesso il centro di tutto. Egli non percepisce, mediante un sentimento diretto ed una coscienza intima, se non ciò che colpisce e muove la propria sensibilità. Egli non concepisce e non conosce la sua esistenza se non per mezzo di ciò che sente, e quella degli altri esseri se non per mezzo di ciò che gli fanno sentire. Per esso non v' ha di reale altro che le proprie sue percezioni, le sue affezioni, le sue idee; e tutto quello ch' esso può mai sapere, costantemente ed ognora si riduce alle conseguenze e alle combinazioni delle sue prime percezioni, o idee. Allorchè adunque si cerca il principio di ogni cognizione, e che non si perde di vista il suo oggetto, si è invincibilmente ricondotto all' esame delle nostre facoltà intellettuali, a quello de' loro primi atti, della loro potenza, della loro estensione e de' loro limiti.

Questa verità comincia fortunatamente ad essere assai ben conosciuta; e la maniera con cui io descrivo la strada per la quale vi sono giunto, può parere lenta e lunga: ma in queste materie v'è un vero vantaggio, e si potrebbe dir anche una stretta necessità, di presentare sovente la medesima cosa sotto differenti aspetti. La cagione di ciò è nella nella natura stessa del soggetto, e nella maniera con cui è stato trattato per sì lungo tempo. Non bisogna soltanto esporre la propria idea tutta intera, e mostrare quanto

Digitized by Google

essa comprende; bisogna inoltre far vedere in che essa diversifica da parecchie idee vicine che le si credono simili. Anzi sovente si è ridotti a provare ch' essa è esattamente la stessa che altre, le quali comunemente sono riguardate come differentissime.

La prova di quanto asserisco si è, che quando ho incominciato ad occuparmi della scienza di cui parliamo, essa era stata coltivata antecedentemente da uomini alla cui capacità io non potrò mai avvicinarmi: per conseguenza essa aveva già fatto dei grandi progressi. Però non era ancora designata che per la denominazione complessa di *Analisi delle sensazioni e delle idee*; e quantunque s' incominciasse a sentirne l' importanza, non si riguardava come identica colla parte scientifica della Logica. Meno poi si sarebbe convenuto di confonderla con quella che chiamavasi *Filosofia prima*; e quando io proposi di chiamarla *Ideologia*, parola che non era se non la traduzione abbreviata della frase con cui si designava, parve che volessi darle un carattere nuovo.

Ma il fatto è che io era tanto lontano da tale divisamento, che non prevedeva allora nemmeno io ove questo studio potesse condurmi. Tutta volta collocato, dirò così, da *Bacone* in faccia dell' oggetto che si doveva esaminare, e in presenza della natura stessa, tenni per nulla tutto ciò che gli altri vi avevano veduto, o creduto avevano di vedervi

prima di me; e senza prevenzioni antecedenti, e senza aver preso innanzi alcun partito, considerai la massa intera delle mie idee. Il che facendo, ben presto svolsi nella loro composizione il ritorno continuo di un piccol numero di operazioni intellettuali, le quali sempre comparivano le medesime, e che sono tutte pure varietà di quella di sentire.

Quattro ne notai ben distinte, cioè il sentire semplicemente, il ricordarsi, il giudicare, il volere; e quantunque non vedessi in que' primi tempi tanto chiaramente, quanto ho fatto di poi, in che consista precisamente quella di giudicare, vidi nondimeno che queste quattro operazioni intellettuali sono le sole che meritino di essere chiamate elementari; che tutte le altre che possono riconoscersi in noi, sono sempre composte di queste; che queste bastano per formare tutte le nostre idee, qualunque esse sieno, le quali tutte e sempre sono composte le une delle altre, e fra le quali quelle sole che sono formate dall' azione sola di sentire semplicemente, possono chiamarsi semplici.

Vidi inoltre, ma più tardi, che secondo l'organizzazione nostra, le operazioni di ricordarsi, di giudicare e di volere, necessariamente procedono da quella di sentire semplicemente; e che queste tre ultime facoltà entrano in azione pel solo fatto della prima.

Vidi di più, che la nostra esistenza per

noi consiste unicamente in sentire, e che quando noi sentiamo, qualunque siasi la cosa, sempre siamo noi che ci sentiamo esser in una maniera o in un' altra; e che non altro mai sentiamo fuorchè noi medesimi e la nostra esistenza.

Unendo insieme questi due ultimi dati, trovai che ad esseri montati come noi il solo fatto di sentire semplicemente basta per avere delle idee di ogni specie, o piuttosto di ogni grado di composizione; ma che se loro fà pienamente conoscere la loro esistenza e i modi della medesima di ogni genere, non fa però conoscere loro che questa, e non già l'esistenza degli esseri diversi da essi.

Rimaneva dunque a trovare come noi siamo condotti a sapere che nella natura vi sono delle cose che non sono *noi*, o la nostra virtù senziente. Allora cessando di considerare la nostra sensibilità sotto un punto di vista puramente astratto, e prendendo i nostri individui in massa, come esistono realmente, io osservai che la nostra virtù senziente sembra aver luogo in conseguenza de' moti che si operano nel nostro sistema nervoso; ma che inoltre quando essa prende il carattere di volontà, ha la proprietà di produrre nelle nostre membra altri moti, i quali ci cagionano una sensazione; e che perciò quando questa sensazione cessa malgrado della nostra volontà,

noi sentiamo che ciò non succede già pel fatto di questa virtù volente, la quale anzi vorrebbe continuarla, ma pel fatto di esseri indipendenti da essa, la cui esistenza distinta dalla sua consiste unicamente in contrariarla o in ubbidirle, e in operare sulla virtù senziente, da cui essa emana, e di cui fa parte (1).

Così dopo avere determinato cosa sia per noi la nostra propria esistenza, e cosa sia in essa di veramente degno da osservarsi e da distinguere ne' suoi differenti modi, ho riconosciuto in che a riguardo nostro consista l'esistenza degli esseri che non sono *noi*; e ne ho dedotta la natura delle proprietà per le quali essi operano sopra noi, le relazioni tra esse, l'ordine nel quale impariamo a conoscerle, e la maniera con cui noi giungiamo ad apprezzare e a misurare ciascheduna di esse con maggiore o minore esattezza.

Ardirò dire che in generale non si è

---

(1) Finchè il nostro sistema nervoso non reagisce che sopra sè medesimo, noi sentiamo semplicemente, e non sentiamo che la nostra esistenza. Quando reagisce sopra i nostri muscoli, noi sentiamo e di più operiamo: sentiamo l'esistenza degli esseri che resistono e che non sono *noi*. Disgraziatamente noi non sappiamo come l'una e l'altra di queste due reazioni si operino. Ma sappiamo che esse esistono, e cosa ne succede. Questo è già molto.

(Nota dell'Autore.)

fatta bastante attenzione a queste basi fondamentali della mia Opera e di tutta la filosofia. Nel medesimo tempo si sono accolte con indulgenza ed anche con approvazione alcune altre parti della medesima, le quali non pertanto, se hanno un merito reale, lo hanno assolutamente mercè questi preliminari. E senza dubbio ciò procede dall'essere codeste parti susseguenti atte ad essere applicate più direttamente, e dall'essere state appunto le applicazioni delle medesime l'oggetto delle ricerche di un maggior numero di persone. Non è però meno vero che tutto è fondato su questi primi dati, i quali io credo avere con esattezza presi nella natura, e benissimo sciolti da ogni opinione ipotetica e da ogni principio arbitrario. Nè si potrebbero essi esaminare, discutere, mettere in chiaro di troppo, volendosi che le nostre cognizioni abbiano finalmente una base solida ed inconcussa. Capisco che v'è un'aria di presunzione in affermare che ciò che ho detto, merita d'essere studiato; ma non fo io questa domanda per me, nè a favor mio. Bensì la fo pel soggetto che ho trattato negli undici primi capitoli. Certo è ch'essi comprendono il germe di tutta la storia della nostra intelligenza.

Dopo questi preliminari, non riguardando più il fenomeno del sentimento che come una conseguenza de' moti che si operano nei nostri individui, ho esaminato le rela-

zioni che hanno tra esse queste due facoltà di sentire e di muoverci, e i gradi diversi delle dipendenze in cui sono secondo le diverse loro modificazioni, rispetto alla specie di sentimento che chiamiamo *volontà*. Ho fatto vedere il numero prodigioso dei moti diversi sensibili, o insensibili, i quali si operano in noi continuamente. Ho descritto gli effetti che produce sulle nostre operazioni intellettuali o automatiche la frequente ripetizione de' medesimi atti, e ne ho dedotte le cagioni de' nostri progressi e de' nostri errori.

In fine osservando che le nostre azioni manifestano le nostre idee e i nostri sentimenti senza che noi lo vogliamo, e per conseguenza ne sono i segni naturali e necessarii, ho spiegato come esse ne diventano i segni artifiziali e volontarii; come in seguito questi segni si perfezionano suddividendosi, e si sciolgono in differenti specie che hanno proprietà differenti. Ho dimostrato che i segni artifiziali sono necessarii per la formazione della maggior parte delle nostre idee; che così contribuiscono potentemente al perfezionamento dell'individuo; che di più sono la cagione unica del perfezionamento della specie, servendo di mezzo di comunicazione; che però con tutti questi vantaggi essi non sono esenti da alcuni inconvenienti; ma che infine tai quali sono, noi ce ne serviamo ognora per combinare le nostre idee, nè pensiamo mai che col mezzo de' medesimi.

Tale si è il contenuto della prima Parte de' miei *Elementi*. A me sembra al certo ch' essa contenga tutte le basi della storia delle nostre idee. Nondimeno poichè queste idee non ci appajono mai che vestite di segni, bisognava eziandio esaminare più scrupolosamente come questi segni rappresentino e sviluppino i nostri pensieri in qualunque linguaggio si sia. E questo è l'argomento al quale ho consecrata la seconda Parte dell' Opera.

Qui, dove per la prima volta le mie ricerche avevano un oggetto nuovo, ho sentito vivamente il vantaggio d' essere salito sino alla sorgente delle nostre cognizioni. E quantunque fossi poco versato nelle particolarità della scienza e della erudizione grammaticale, mi sono tutto ad un tratto trovato grandemente al di là dell' incominciamento di tutte le grammatiche, molto più innanzi di tutte le quistioni che dividono di parere i loro autori, e munito della maggior parte degli elementi delle loro soluzioni; e reciprocamente lo studio della grammatica mi ha fatto vedere con maggior chiarezza il procedimento della mente nostra. Imperciocchè nel tempo medesimo che la cognizione della formazione delle nostre idee mi faceva conoscere facilmente il vero meccanismo della loro espressione, qualunque ne fosse la forma, l' esame della generazione de' segni spargeva una nuova luce su quella delle idee.

Con questo mezzo ho chiaramente riconosciuto da una parte che noi non facciamo mai che sentire e giudicare, cioè ricevere impressioni e notarvi delle circostanze; o in altri termini, sentire una idea e sentire un'altra idea esistente in quella: dall' altra parte che non esprimiamo mai se non impressioni isolate, ovvero giudizii, cioè che il linguaggio non può mai essere composto se non se de' nomi d' idee distaccate le une dalle altre, o di annunciamenti di giudizii; e come, dappoichè tutte le nostre cognizioni non consistono che nei nostri giudizii, il discorso è senza interesse e senza risultato, quando non esprime un giudizio qualunque; onde in tutti i linguaggi possibili il discorso è essenzialmente composto di annunciamenti di giudizii o di proposizioni. Ecco il primo grado della sua decomposizione.

Ho veduto in seguito che, al pari della nostra sensibilità, la mente nostra afferra dapprima le masse innanzi di svolgerne i particolari; che come essa sovente fa dei giudizii innanzi di distruggerne tutti gli elementi, così il nostro discorso, in qualunque linguaggio sia fatto, dapprima esprime una proposizione tutta intera in massa con un solo segno. E questo segno è la *interjezione*.

In appresso, quando in un giudizio noi separiamo il soggetto dall' attributo, e lo nominiamo, l' interjezione per ciò solo non esprime più che l' attributo. Essa allora di-

venta il *verbo*, mentre il segno rappresentante soggetto è il *nome*. Il nome e il verbo sono i due soli elementi necessarii della proposizione. L' uno esprime l' idea esistente nella mente; l' altro l' idea esistente in quell' altra idea. Tutti e due contengono l' idea di esistenza, e sono per conseguenza suscettibili di tempi e di modi.

Il nome è sempre e necessariamente in tempo presente, e nel modo annunciativo, perchè l' idea di cui si occupa la mente nostra, è sempre annunciata come attualmente esistente per ciò solo che vien nominata: e questo è ciò che fa che non ci accorgiamo che il nome ha un modo e un tempo. Il verbo al contrario è suscettibile di tutti i tempi e di tutti i modi, perchè una idea può essere detta esistente in un' altra in tutte queste differenti maniere. Quindi è che non v' è annunciamento di giudizio senza verbo; e v' è annunciamento di giudizio tosto che il modo del verbo, o la maniera con cui l' attributo esiste nel soggetto, sia determinata. Questo è il solo segno che esprime l' atto di giudicare; perciocchè quando si dice in che maniera una idea è dentro un' altra, si afferma ch' essa vi è. Effettivamente l' atto di giudicare essendo sempre il medesimo, il mezzo di esprimerlo deve essere sempre del pari il medesimo.

Tutti gli altri elementi della proposizione non sono che modificativi di quelli; utili

bensì, ma non necessarii. Nissuno d'essi può fare le funzioni di attributo. Gli aggettivi soli ne sarebbero atti, se in vece di non esprimere l'idea che rappresentano se non come destinata ad esistere in un'altra, essi la esprimessero come esistente in essa; se comprendessero il senso dell' aggettivo *étant* (che è). Allora sarebbero verbi.

L'aggettivo *étant* è il solo verbo, poichè esso solo comunica questa qualità agli altri, nel modo che la proposizione verbale *que* (che) è la sola congiunzione, poichè essa sola dà la proprietà congiuntiva ai segni che la posseggono.

I modificativi di soggetti e di attributi, qualunque nome diasi ad essi, e in qualunque linguaggio esistano, non possono fare le funzioni che di aggettivi, di preposizioni, di avverbi, d'interjezioni congiuntive e di aggettivi congiuntivi. Ed ecco così tutti gli elementi possibili della proposizione trovati e riconosciuti, come pure determinato il loro valore. Restava da considerare questi caratteri, vale a dire da vedere i mezzi de' quali si fa uso per legarli insieme; e questo è l'oggetto della sintassi.

La sintassi impiega tre mezzi differenti. Il primo è il posto che i segni occupano; ed è ciò che si chiama costruzione. Le variazioni che certi segni subiscono, formano il secondo mezzo. Il terzo consiste in alcuni segni particolari, destinati unicamente a mar-

Digitized by Google

care le relazioni degli altri. La cognizione della formazione delle nostre idee e dei loro segni, mi ha dimostrato l'effetto reale di ciascheduno di questi mezzi; e la determinazione esatta della natura del verbo mi ha data una teorica de' suoi tempi e dei suoi modi, la quale almeno parmi più fondata in ragione che le altre, e seguendo la quale non vi possono mai essere che tre modi e dodici tempi reali.

Dopo quest' analisi del discorso che può dirsi universale, poichè essa è applicabile a tutti i linguaggi possibili, ho dovuto parlare dei differenti mezzi di rendere permanenti i segni delle nostre idee, i quali di loro natura sono tutti transitorii, come sono transitorie esse medesime. Imperciocchè se gli uomini non possono quasi per nulla pensare senza segni, qualunque sieno, non possono nemmeno fare alcun grande progresso senza segni durevoli e trasportabili.

Tutti i linguaggi che derivano dal linguaggio di azione, possono essere rappresentati in una maniera permanente da altri linguaggi composti di figure geroglifiche o simboliche, le quali esprimano le stesse idee che esprimono essi. Ma in quel caso v'è una vera traduzione.

Il linguaggio orale è il solo il cui significato possa essere riprodotto da figure che non rappresentino se non se i suoni dei quali è composto, e non già le idee stesse.

E questa è realmente la scrittura, sia sillabica, sia alfabetica. Essa è una semplice *annotazione* senza traduzione; e questa differenza è sì grande, che ogni popolo il quale ha trascurato questo vantaggio, è condannato ad una infanzia eterna; e le conseguenze poi ne sono incalcolabili.

Si è assai generalmente pensato che tutti gli uomini avessero dovuto incominciare dalle pitture geroglifiche, che un felice ingegno avesse inventate per convertirle in caratteri sillabici, e che un ingegno più felice poi avesse immaginato di decomporre i caratteri sillabici in vocali e in consonanti, ed avesse per conseguenza dovuto creare in seguito un alfabeto perfetto per quella lingua ch' egli parlava.

In quanto a me, l' attento esame della natura di questi procedimenti, de' loro effetti, e de' monumenti che ci restano a diverse epoche e in diversi paesi, mi dimostra che un tale andamento non ha potuto aver luogo. Mi è paruto al contrario che l' idea di *notare* almeno all' ingrosso i tuoni del canto, abbia dovuto fino dalla più remota antichità presentarsi come spontanea; e che essa abbia facilmente dovuto condurre gli uomini ad aggiungere successivamente a tali note alcuni segni che esprimessero o la voce, o l' articolazione, o la durata; cosa che gli ha renduti abbastanza atti a marcare la parola, la quale spezialmente nelle lingue na-

scenti poco differisce dal canto; e che con ciò queste note sono diventate insensibilmente e naturalissimamente caratteri parte sillabici e parte alfabetici, come sono quelli di molte lingue orientali, e come sono ancora per vari rispetti i nostri che noi crediamo sì compiutamente alfabetici. Imperciocchè ogni volta che impieghiamo una vocale senza consonante, ed una consonante senza vocale, certo è che una delle due è sottointesa; e per conseguenza la espressa rappresenta tutta intera la sillaba.

Queste riflessioni mi hanno condotto ad una esatta analisi de' suoni vocali, che noi pure rappresentiamo malissimamente; e mi hanno fatto vedere, che distinguendo in essi tre variazioni di tuoni, cinque gradi di durata, diciassette voci, e venti articolazioni diverse, sarebbero notati ottimamente. Ho manifestato il desiderio che si figurassero in questa maniera alcuni de' migliori pezzi di letteratura in differenti lingue, persuasissimo che ne risulterebbero de' vantaggi veramente prodigiosi pe' tempi avvenire e per le nazioni remote.

Finalmente da tutte queste osservazioni tanto sul linguaggio in sè stesso, quanto sui mezzi di scriverlo, ho concluso che una lingua universale, sia dotta, sia volgare, è affatto impossibile; ch' essa sarebbe più nociva che utile, se non fosse altro che dotta; e che una lingua perfetta, se si può dir

così, è anche impossibile maggiormente: ma ho indicate le condizioni che, secondo me, la renderebbero perfetta, ed alle quali sarebbe utilissima cosa l' avvicinare ognor più le lingue delle quali ci serviamo.

Ecco il sommario della seconda Parte della mia Opera. Tutto il mio timore nell'entrarè ne' circostanziati particolari ch' essa esigeva, e che ho tenuti ristretti più che per me sia stato possibile, era ch' essa non mi allontanasse dall' oggetto della Parte prima, e che non separasse questa troppo dalla terza. Ma poichè le nostre idee non ci appariscono mai se non vestite di segni, mentre senza questo soccorso non le sapremmo combinare, era mestieri spiegar bene la natura e gli effetti di questi segni. È questa senza alcun dubbio la prima applicazione che debbe farsi della cognizione della formazione delle nostre idee; e subito dopo bisogna dedurne le cagioni della loro certezza, dimostrare in che essa consista, cosa la costituisca, cosa possa scuoterla, cosa sia per noi la verità, e cosa da essa ci allontani. E questo è appunto quello che io ho procurato di fare nella mia *Logica*, che è la terza Parte degli *Elementi* d' *Ideologia*.

È per guidare me stesso, e per condurre la mente del lettore, ho creduto dover farla precedere da una parte storica, nella quale io ho cercato di provare coi fatti che tutti coloro i quali hanno scritto sulla Logica,

hanno voluto, al pari di me, dare una base inconcussa ai loro principii e alle nostre cognizioni in generale; che inoltre tutti hanno più o meno confusamente sentito che per giungere a tal fine bisognava incominciare dall' esame delle nostre idee e de' loro segni; che tanto meglio sono riusciti nella impresa, quanto più hanno insistito su questi utili preliminari; ma che nissuno di essi ha veduto distintamente come in questo solo studio consista unicamente tutta la scienza logica: di maniera che tutti, nissuno eccettuato, si sono trovati costretti a ridurre la Logica a non essere altro che l' arte di trarre conseguenze da principii generalmente adottati; e sforzati quindi di fare di questi principii una *scienza prima*, la quale, qualunque nome le si desse, era sempre anteriore alla Logica, non poteva da essa trarre la sua certezza, e per conseguenza non aveva base solida.

Ben marcato questo inconveniente, ho veduto, od almeno ho creduto vedere il mezzo di evitarlo pienamente seguendo *Cartesio* nel suo primo passo, e fermandomivi più di quello che egli facesse. Mi sono dunque detto: *io sono perfettamente sicuro di sentire quello che sento*. Tutto ciò che io mai possa pensare e sapere non consiste precisamente in altro che in conseguenze e in combinazioni di quanto ho dapprima sentito; ed anche queste sono altrettante cose sentite; per

conseguenza sono egualmente certissimo di percepire quando le percepisco. Ecco dunque per me una certezza reale e inconcussa, dalla quale posso partire.

Essa dovrebbe estendersi a tutte le nostre cognizioni: perciocchè queste cognizioni non consistono mai che nelle relazioni percepite tra le mie percezioni antecedenti; e queste relazioni sono sempre percepite mediante l'atto di giudicare; il quale atto consiste unicamente in sentire che una idea ne comprende implicitamente un'altra. Ed anche qui è una percezione; nè io posso ingannarmi quando sento che questa percezione esiste.

Ciò è vero, e ciascheduno di questi giudizii preso in sè stesso ed isolatamente, non può essere erroneo. Ma le idee che sono i soggetti di questi giudizii, sono tutte ricordanze di percezioni anteriori, e noi siamo organizzati in maniera, che non siamo mai pienamente certi che le nostre ricordanze sieno rigorosamente esatte. Questa è la sorgente della incertezza e dell' errore.

Muniti di questi dati, se noi seguitiamo di nuovo tutta la serie della generazione delle nostre idee, tal quale io l'ho esposta nella mia prima Parte, tenendo conto delle diverse circostanze della loro formazione, e dei differenti effetti de' loro segni, agevolmente troviamo come e perchè siamo sicuri della nostra esistenza, la quale consiste uni-

eamente in sentire; come e perchè noi siamo sicuri della esistenza degli esseri che non sono *noi*, la quale consiste unicamente in modificare la nostra; come e perchè siamo più o meno soggetti ad ingannarci in certe situazioni e in certe materie; in che consista precisamente la sicureza, o la fallibilità delle nostre facoltà intellettuali; e quale sia esattamente la natura, l' estensione e il limite della loro potenza. Ne abbiamo dunque afferrate bene le cagioni.

E dopo queste cose, che dobbiamo pensare di tutte quelle regole le quali sono state prescritte ai nostri raziocinii? Ch' esse sono false od illusorie, e fondate tutte sopra una cognizione imperfetta delle nostre operazioni intellettuali.

Che dobbiamo dunque fare onde giungere alla verità, ed esserne tanto certi, quanto siamo atti ad esserlo? Nessun' altra cosa se non assicurarci, per quanto è possibile, del vero valore, cioè della vera comprensione ed estensione delle idee delle quali giudichiamo, e della giustezza della loro espressione: e quando dubitiamo dell' una o dell' altra, bisogna fare una descrizione esatta di tutti gli elementi della idea della quale si tratta, o almeno di tutti quelli che importano pel giudizio che vogliamo fare. Non abbiamo altro mezzo realmente efficace per preservarci dall' errore; e questo mezzo comprende tutti quelli che sono necessarii alla

piena ed intera esecuzione di esso, cioè escludere ogni prevenzione, un'osservazione scrupolosa de' fatti, maniera chiara di esporli, ec.

Tali sono le conclusioni della mia *Logica*: esse si allontanano dalle idee ordinarie; e per farle adottare prontamente, avrei dovuto forse dare ad esse uno sviluppamento maggiore, ed appoggiarle ad un copioso numero di esempi. Ma io sono convinto ch' esse sieno incontrastabili, e che troverannosi ognora più fondate a misura che vie più si esamineranno colla intenzione di aver ragione di contrariarle. Così lascio al desiderio di criticarle la cura stessa di stabilirle invincibilmente (1). E di vero è ben cosa difficile l' ingannarsi, quando si siegue la strada battuta da me. Io ho studiato colla penna in mano. Io non sapeva la scienza quando ho incominciato a scriverla, perciocchè essa non esiste in nissun luogo. Non aveva altro partito preso prima; ignorava ove potessi giungere. Ho osservata la nostra mente senza

(1) Purchè però questo desiderio venga a persone conoscitrici del soggetto; poichè ve n' ha di quelle che esaminando una quistione, l' imbrogliano ognora più, e la rendono più difficile da sciorre, di quello che fosse prima che se ne occupassero. Tali sono sfortunatamente pel maggior numero i critici. Così levano il coraggio ai capaci e mettono in desolazione quelli che li desiderano, a un di presso come i ciarloni guastano un buon discorso e separano uomini ch' erano prossimi a capirsi. *(Nota dell' A.)*

prevenzione; ho notato quello che vedeva senza sapere ove potesse condurmi; sono ritornato indietro ogni volta che mi sono accorto d'essere guidato all'assurdo, vale a dire a conclusioni contrarie ai fatti posteriori (1); ed ho sempre trovato il punto in cui mi era ingannato, vale a dire ove io aveva veduto male i fatti anteriori. Finalmente sono venuto senza supposizioni, senza inconseguenze e senza lacune a un risultato che non aveva nè preveduto nè voluto. Esso è plausibile, è generalissimo: sento ragione di tutti i fenomeni, ed è impossibile che io non gli presti una piena ed intera fede.

Tuttavolta se si può accusarmi di avere troppo ristretto il fine della mia *Logica*, sento che posso essere maggiormente rimproverato ora, di fermarmi troppo lungo tempo in questi preliminari. Ma io voleva parlare di ciò che rimane da farsi; e perciò conveniva presentare diligentemente il quadro di ciò che si è fatto. Secondo me, vedesi che ciò che costituisce la *Filosofia prima*, siccome si dice, o come dovrebbe dirsi, la prima delle scienze nell'ordine della loro mutua dipendenza, è l'istoria della intelli-

---

(1) E ciò mi è accaduto spesso. Vi sono delle parti della mia Logica che ho rifatte sino a cinque volte. *(Nota dell' Autore.)*

genza nostra considerata sotto il rispetto de' suoi mezzi di conoscere. Questa storia è necessariamente composta di quella della formazione delle nostre idee, di quella della loro espressione e di quella della loro deduzione. Questo è ciò che (salva eccezione) ho eseguito; e sotto questo punto di vista l'Opera mia forma un tutto intero; vantaggio ch' essa non aveva sino al presente. Ed ecco un primo intento ottenuto. Io aveva temuto assai di non potervi mai arrivare.

Ma ciò che forma un tutto sotto un certo aspetto, soventi volte, veduto sotto altri aspetti, si trova non essere più che una parte di parecchi altri tutti più estesi. Quindi questo trattato de' nostri mezzi di conoscere, per potere portar il nome di *Trattato compiuto della generazione delle nostre cognizioni*, dovrebbe essere seguito da un quadro metodico di tutte le prime verità che noi raccogliamo a misura che applichiamo questi mezzi di conoscere allo studio dei diversi oggetti che possono ai mezzi medesimi adattarsi; vale a dire di un quadro de' primi elementi di tutte le nostre scienze, disposte nell' ordine in cui esse nascono per l' impiego e pel perfezionamento successivo e graduale delle nostre facoltà. Imperciocchè la storia della generazione delle nostre cognizioni non può consistere unicamente nella storia de' nostri mezzi di conoscere, ma dee comprendere ancora quella della loro maniera di ap-

plicarsi ai diversi oggetti, e quella pure de' primi risultati della loro azione. Ora io non ho fatto che indicare questa ultima parte.

Da un altro lato, affinchè questo stesso trattato de' nostri mezzi di conoscere potesse essere riguardato come un trattato compiuto delle nostre facoltà intellettuali, bisognerebbe aggiungervene uno della nostra facoltà di volere e de' suoi effetti. Perciocchè l' uomo non è soltanto capace di giudicare e di sapere, ma lo è ancora di volere e di operare. La quale facoltà di volere è una continuazione necessaria di quella di sentire tal quale noi la possediamo, e ne fa, per così dire, una parte. Essa è una conseguenza inevitabile di quella di giudicare, e nasce forzatamente dalle sue decisioni più o meno riflettute. Ma intanto essa ha una energia tutta sua propria, e i cui effetti sono immensi. Ora di questa facoltà sì importante io non ho ancora detto quasi nulla, essendomi puramente limitato a far vedere come essa nasce in noi, a dimostrare quali sono le sue relazioni colle altre nostre facoltà intellettuali, e ad indicare rapidamente alcune delle sue proprietà. Troppo vuolsi poi ond' io abbia sufficientemente sviluppate tutte le sue conseguenze, dalle quali non pertanto ogni sorte nostra dipende. Sono dunque costretto a confessare che se la mia Opera è imperfetta come storia della generazione delle nostre cognizioni, essa è imperfetta egualmente

come storia generale di tutte le nostre facoltà intellettuali.

V'è anche di più. Io confesso francamente che per meritare di fatto il titolo di *Elementi d'Ideologia*, che ho avuta la temerità di dare a quest' Opera, essa dovrebbe comprendere le due importanti aggiunte delle quali ho presentato il prospetto; essendo comprovatissima cosa che la storia delle nostre idee debbe contenere la compiuta storia dell'uomo come giudicante e conoscente; nè è cosa meno comprovata, che avendo noi chiamate *idee* o percezioni in generale tutte le modificazioni della nostra facoltà di sentire, le nostre volontà e i desiderii nostri, in una parola, le nostre determinazioni di qualunque genere sono *idee* al pari delle nostre pure sensazioni, delle nostre ricordanze o de' nostri giudizii; e che per conseguenza la storia delle nostre idee dee comprendere egualmente quella dell'uomo nella sua qualità di essere volente ed operante.

Da ciò nondimeno nasce una conseguenza assai singolare, e che ha molte relazioni colle riflessioni già da noi fatte spesse volte; ed è, che se io avessi manifestato dal bel principio il progetto di rifare tutta la *Filosofia prima*, sorgente e base di tutte le scienze, avrei rivoltato gli animi coll'eccesso delle mie pretensioni; ma però avrei attualmente adempiuto all' impegno mio, almeno per quanto ne sono capace. Se avessi poi

annunciato solamente che io voleva fare o la storia della generazione delle nostre cognizioni, o quella delle nostre facoltà intellettuali, avrei mostrato di promettere meno; e intanto in questi due casi mi resterebbe ancora da eseguire un' opera importante; e finalmente sotto il titolo, in apparenza più modesto ancora, di *Elementi d' Ideologia* ho preso realmente un impegno assai maggiore, e tale, di cui io stesso non vedeva tutta l'estensione, e che verisimilmente non sarei giammai in istato di adempiere. Nè potrebbesi fare bastante attenzione alle illusioni che certe parole producono. Nulla prova meglio quanto il loro significato sia vago e confuso, e quanto siamo noi ancora lontani dall' avere ben determinata la natura e l'estensione delle ricerche di cui ci danno l' idea, e d' avere fissato il posto di queste ricerche nell' albero enciclopedico; cosa non pertanto veramente essenziale (*res prorsus substantialis*), se in fine vogliam fare delle nostre cognizioni un sistema saldo e ben legato.

Del rimanente, precisamente appunto perchè io non ho la speranza di potere mai dare al Pubblico nè questo quadro de' primi Elementi di tutte le nostre scienze, nè questo Trattato della nostra facoltà di volere e de' suoi effetti, che pur sarebbero necessarii per compiere i miei *Elementi d' Ideologia*; per questo appunto, diceva, voglio spie-

gare come io concepisca che queste due importanti opere dovrebbero essere eseguite. Queste specie di programmi potranno almeno somministrare idee a uomini più capaci di eseguirli, e che avranno avuta la buona sorte di non essere obbligati, come me, a consumare tutti i loro sforzi in isbrogliare la prima parte della quale mi sono occupato.

Incominciamo dall'esaminare quale di questi due grandi lavori debba essere fatto innanzi ogni altro. A primo colpo d'occhio sembra assai naturale, che avanti di occuparsi dell'uomo nella qualità di essere volente ed operante, si compia la storia dell' uomo in quanto è giudicante e conoscente; e perciò si aggiunga immediatamente alla storia de' nostri mezzi di conoscere il quadro della maniera con cui questi mezzi agiscono sui diversi oggetti, e quello delle prime verità che per noi ne risultano. Però osservo che questo non è più lo studio diretto della nostra facoltà di giudicare e di sapere, ma bensì un' applicazione di questo studio. Ora parmi più conveniente che s' incominci dal terminare la storia di tutte le nostre facoltà prima che si passi alle applicazioni. Dall' altra parte, qualunque ricerca propongasi da fare, essa non può essere mai che una continuazione e deduzione dello studio della nostra facoltà di sapere. Lo studio della facoltà nostra di volere e di agire ha questo carattere, come tutti gli altri, che è esso me-

desimo una porzione del quadro delle prime verità che noi possiamo raccogliere; e poichè esso ha inoltre il vantaggio di dar compimento alla cognizione della intelligenza nostra, mi sembra meritare la preferenza sopra l' altro. Questo è il motivo che mi fa decidere su questo punto, sul quale ho lungamente esitato. Se si fosse tentati di credere ch' esso non merita una tanto seria attenzione, bisognerebbe ricordarsi che l'ordine, la dipendenza e la figliazione delle nostre idee è il mio principale, anzi l'unico mio oggetto in tutte queste mie ricerche. Checchè ne sia, incomincerò dal parlare del Trattato della volontà e de' suoi effetti.

Questa seconda maniera di considerare i nostri individui ci presenta un sistema di fenomeni tanto differenti dal primo, che si stenta a credere ch' esso appartenga agli stessi esseri, veduti solamente sotto un altro aspetto. Vero è che potrebbesi concepir l' uomo nell' aspetto solo di ricevere delle impressioni, di ricordarsele, di paragonarle e di combinarle, sempre con una indifferenza perfetta. Egli in tal caso non sarebbe che un essere che *saprebbe* e *conoscerebbe*, senza *passione* propriamente detta, relativamente a sè medesimo, e senza *azione* relativamente agli altri esseri, perchè non avrebbe verun *motivo* per *volere*, nè alcuna *ragione* per *operare*; e certamente in questa supposizione, qualunque fossero le sue facoltà per giudicare

e conoscere; esse resterebbero in un grande ristagno per mancanza di uno stimolante onde esercitarsi. Ma il caso non è tale. L' uomo è un essere *volente* in conseguenza delle sue impressioni e delle sue cognizioni, ed *operante* in conseguenza delle sue volontà; e questo è quello che lo costituisce da una parte un essere suscettivo di patimenti e godimenti, di male o di ben essere, idee correlative ed inseparabili; e dall' altra parte, capace d' influenza e di potenza, la quale cosa poi fa ch' egli abbia de' *bisogni* e tali *mezzi*, e per conseguenza dei *diritti* e dei *doveri*, sia soltanto quando non ha che fare se non con esseri inanimati, sia maggiormente ancora quando è a contatto con altri esseri capaci anch' essi di godere e di patire. Imperciocchè i *diritti* di un essere che ha senso, sono tutti ne' suoi bisogni, e i suoi doveri sono ne' suoi mezzi; ed è ad osservarsi che la debolezza in tutti i generi è sempre ed essenzialmente il principio dei diritti, e che la potenza, in qualunqne senso si prenda questa parola, non può mai essere la sorgente che dei doveri, vale a dire delle regole della maniera d' impiegarla. E tutto questo deriva immediatamente dalla sola facoltà di volere: perciocchè se l' uomo non volesse niente, non avrebbe nè bisogni, nè mezzi, nè diritti, nè doveri.

Al contrario, la nostra natura, la nostra costituzione è tale, che ogn' impressione che

noi riceviamo, ogni percezione che abbiamo, può dar luogo ad una di queste modificazioni interne che noi chiamiamo *volontà* e *desiderii*, sia per la maniera diretta con cui questa percezione ci tocca, sia per le circostanze che noi vi osserviamo e le conseguenze che ne deduciamo. Queste determinazioni, questi desiderii variano all' infinito per la loro cagione, pel loro oggetto, pel modo con cui sono prodotti. Posson nascere egualmente da una idea astrattissima o da una impressione de' sensi; avere per oggetto esseri fisici o morali, materiali o intellettnali; essere il risultato di profonde combinazioni e di lunghe deduzioni, o di una impulsione improvvisa e quasi macchinale. Ma in tutti i casi sono percezioni, aventi per cagione percezioni anteriori, dalle quali noi non le possiamo concepire che derivino altrimente che per mezzo di altre percezioni più o meno oscure, più o meno rapide, chiamate giudizii; e in tutti i casi egualmente questi desiderii hanno due proprietà essenziali che danno luogo a due distinte scienze, a due sistemi di cognizioni differenti. L' una di queste proprietà è di farci godere o patire; l' altra di farci operare. Esse corrispondono ai due grandi fenomeni della economia animale, l' azione del sistema nervoso sopra sè medesimo e la sua reazione sul sistema muscolare. Per conseguenza, per conoscere realmente la nostra facoltà di volere e i suoi

risultati, noi dobbiamo studiare separatamente da un canto i nostri desiderii in sè stessi, le loro proprietà e le conseguenze loro; e dall' altro canto gli effetti diretti o lontani delle azioni che ne sieguono, e che tutte hanno per fine il soddisfacimento di alcuno di questi desiderii. Queste due cognizioni unite formano, secondo me, la parte della *Ideologia* che riguarda la *volontà*.

Confesso che non so qual nome dare a questi due rami di ricerche. Uno potrebbe chiamarsi *Morale*, e l' altro *Economia*. Ma allora bisognerebbe far prendere a queste due parole un significato lontanissimo da quello che comunemente viene ad esse attribuito. Qui non solo io trovo la differenza tra la scienza e l' arte che ho notata secondo la mia maniera di considerare la Logica, e tra quella con cui si è sempre trattata; ma trovo ancora che la mia maniera medesima di concepire il soggetto e di classificare gli oggetti, è tutt' altra che quella che è usitata. In generale per *Morale* s' intende, se però avvenga che se ne faccia una idea ben chiara, s' intende, dico, una specie di Codice di leggi emanate dalla ragione, che dee dirigere la condotta nostra in tutte le occasioni in cui un' autorità legittima, sia umana, sia soprannaturale, non ha pronunciato con decisione espressa. Quando un filosofo si è abbandonato ad investigazioni sulla giustizia e sulla rettitudine de' nostri

sentimenti, e sulla legittimità delle azioni nostre e delle loro conseguenze, non si dice ch' egli abbia fatta una Morale; ma si dice soltanto ch' egli ha fatte delle riflessioni, delle considerazioni morali, vale a dire relative a questo Codice chiamato la *Morale*, e atte a riformare od a perfezionare le sue leggi; e questo Codice dirige non tanto i nostri sentimenti, quanto ancora le nostre leggi.

Or io incomincio dal separare totalmente le nostre azioni dalla scienza della quale si tratta: poi fo consistere questa scienza unicamente nell'esame di quelle nostre percezioni che contengono un desiderio; in quello della maniera con cui esse produconsi in noi; in quello della loro conformità, o della loro opposizione alle vere condizioni dell' esser nostro; in quello della solidità, o della fralezza de' loro motivi, e dei vantaggi o inconvenienti delle loro conseguenze, ma senza permettermi di dettare alcuna legge. Quest' ultimo punto dee essere l' effetto di riflessioni di un altr' ordine.

Il senso della parola *Economia* dee subire un cangiamento forse anche maggiore, onde essere adattato alla mia maniera di vedere. Secondo la sua etimologia essa significa *governo di casa*. Nell' uso ordinario significa principalmente il genio o il talento di risparmiare i mezzi di ogni sorta de' quali si dispone, e sopra tutto i mezzi pecuniarii;

e quando si dice *Economia politica* s'intende quasi unicamente la scienza di creare e di amministrare le ricchezze di una società politica. In luogo di ciò, nel piano che io concepisco, siccome la scienza chiamata *Morale* viene ad essere lo studio circostanziato de' nostri desiderii, in quanto costituiscono tutti i nostri bisogni; così la scienza chiamata *Economia* verrebbe a consistere nell'esame circostanziato degli effetti e delle conseguenze delle azioni nostre considerate come mezzi di provvedere a' nostri bisogni d'ogni genere, incominciando dai più materiali, e proseguendo sino ai più intellettuali. Se questi due quadri fossero ben perfezionati, allora, e solamente allora avremmo un prospetto compiuto degli effetti della nostra facoltà di volere, poichè da essa sola derivano egualmente tutti i nostri bisogni e tutti i nostri mezzi.

Ma da queste due scienze, concepite nel modo da me divisato, necessariamente trae origine una terza; e come appunto dalla cognizione della formazione delle nostre idee e da quella de' loro segni nasce naturalmente quella della maniera di combinarle, che conduce l'essere pensante alla verità; così dalla cognizione ragionata delle nostre inclinazioni e delle azioni nostre risulta direttamente la scienza di dirigerle a modo da produrre la felicità dell'essere volente; poichè la felicità è lo scopo della volontà, come la verità è lo scopo del giudizio.

Quest' ultima scienza sarebbe essa dunque sì nuova, che non vi fosse nome veramente suo proprio, e che noi non sapessimo ancora come indicarla? Io ne temo assai. Imperciocchè quella che ordinariamente si chiama *scienza del governo*, rare volte si propone lo scopo da noi indicato; e quella che è cognita sotto la denominazione di *scienza sociale*, non abbraccia che una parte del soggetto, poichè non comprende l'educazione, nè forse tutti i rami della legislazione. Ora il sistema de' principii atti a condurre gli uomini al loro miglior essere dee comprendere quelli della condotta e della direzione di tutte le età, e sotto tutti i rispetti. Ed ecco così una scienza alla quale deesi ancora dare il nome. Tuttavolta adoperando precauzioni convenienti, noi potremo impiegare le espressioni usitate. Ma qui presentasi un argomento di più importante deliberazione.

L' ordine con cui abbiamo annunciato le differenti parti che compongono il compiuto esame della nostra facoltà di volere, è esso veramente quello con cui codeste parti debbono essere trattate? La cosa è per lo meno dubbia. A prima vista pare che si debba principiare a parlare de' nostri bisogni, poi de' nostri mezzi, e infine del modo di condurci a ben impiegare gli uni col maggiore soddisfacimento degli altri. Ma quando si riflette più seriamente sui nostri desiderii,

ben presto si vede ch' essi non sono tutti ben motivati; che parecchi sono fondati sopra giudizii falsi e sopra divisamenti imperfetti; che il soddisfacimento de' medesimi non ci condurrebbe allo scopo prefissosi; che è meglio astenersene e disingannarsi, di quello che vederli riuscire; che la cosa più essenziale per noi è di ben giudicarli; che finalmente bisogna attendere ad apprezzarli nel loro giusto valore prima di pensare a soddisfarli. Imperciocchè in questo mondo si è ottenuto più quando si sa ciò che si dee volere, di quello che siasi fatto quando si sa la maniera di potere ciò che si vuole. Il mezzo pertanto di apprezzare questi desiderii si è di conoscere le conseguenze e i risultati delle azioni a cui ci conducono. Dal che nasce che bisogna esaminare i nostri mezzi prima de' nostri bisogni. E questa è la conclusione a cui io scendo.

Concepisco adunque che la prima Parte di un *Trattato* della *volontà* debba essere consegrata all'esame degli effetti delle nostre azioni di ogni genere, non solamente sotto il riguardo della soddisfazione de' nostri bisogni fisici e della formazione delle nostre ricchezze private e pubbliche, ma ancora sotto quello delle loro conseguenze morali e intellettuali, e della loro influenza sulla felicità dell' individuo, della società e della specie in generale. Questa maniera di con-

siderare le nostre azioni, esce, come si vede, dai limiti della scienza economica ordinaria, e ce li fa vedere sotto un punto di vista molto più esteso. Essa c' insegna ad apprezzare non solo gli effetti del travaglio propriamente detto e delle diverse sue specie, ma quelli eziandio di tutti i nostri procedimenti, qualunque essi sieno, del complesso intero della nostra condotta, e quelli pure dei differenti stati della società, delle differenti associazioni o corporazioni che si formano nel suo seno dalla famiglia sino alla più numerosa classificazione, e della loro azione sull' individuo che ne fa parte, e sulla massa totale. In una parola, essa ci fa trovare i risultati di tutti gl' impieghi delle nostre forze di ogni specie, dal loro più immediato e diretto effetto sino alle loro più remote conseguenze. Una tale opera fatta bene (e non è stata mai fatta, nè è stata pure intrapresa su questo piano giammai) non ci darebbe ancora la teorica della scienza sociale; ma però ci presenterebbe il quadro di tutti gli elementi de' quali essa si compone, e senza i quali non può mettersi insieme che all' azzardo, e in una maniera puramente ipotetica.

Supposto che questa prima Parte sia stata ben eseguita, la seconda ne verrebbe dietro ad essa naturalmente; perciocchè è assai facile l'apprezzare i nostri diversi sentimenti, e il valutare i loro diversi gradi di merito

e di demerito, quando abbiasi ben riconosciuto tutte le conseguenze delle azioni alle quali essi ci portano. E questa stessa facilità prova che appunto in questo senso convien prendere un simile argomento per trattarlo veramente a fondo. In fatti le nostre azioni sono sempre i segni delle nostre idee; ma siccome quando si tratta di determinare il loro valore come segni, bisogna prima di tutto esaminare le idee ch' esse rappresentano; così necessariamente bisogna incominciare dall' osservare gli effetti delle azioni a cui esse ci portano. Quindi è che questa seconda Parte del *Trattato* della *volontà*, collocata come abbiamo detto, non può non condurci a risultati certi, quantunque per avventura differentissimi da molte opinioni assai accreditate; ed essa non offre a chi la tratti, veruna difficoltà reale, se non è quella di bene svolgere il modo con cui i nostri diversi sentimenti, le nostre passioni diverse, in una parola, le nostre diverse affezioni nascono le une dalle altre, e si combinano.

E vinta questa difficoltà, la terza Parte, di cui pure abbiamo parlato, si troverà bella e fatta. Imperciocchè dal momento in cui si conosce la generazione de' nostri sentimenti, si sanno anche i mezzi di coltivarne gli uni e di sradicarne gli altri. Per conseguenza i principii della educazione e della legislazione vengono manifesti, e la scienza dell' uomo

come essere volente ed operante è compiuta.

In questa maniera adunque vorrei ch'essa fosse trattata; e in questa maniera ancora concepisco ch' essa convenevolmente terminerebbe la storia delle nostre facoltà intellettuali. Fortunato quegli che ne avrà la gloria! e più fortunati ancora coloro il cui giudizio e la cui volontà saranno dai loro primi anni formati e diretti coi principii risultanti da questa così meditata e studiata storia delle nostre facoltà!

Un tale *Trattato* della *volontà* e de' suoi effetti sarebbe agli occhi miei l' Opera più importante che si potesse mai fare, e quella che sia la più necessaria nello stato attuale de'lumi, poichè sarebbe il germe di una teorica metodica e certa di tutte le scienze morali.

Però quest' Opera non renderebbe ancora assolutamente compiuti i veri *Elementi* d' *Ideologia*. È vero: ella ci mostrerebbe l' uomo in quanto è capace di giudicare e di conoscere, inteso a studiare sè stesso riguardo alla capacità sua di volere e di operare; e così darebbe compiuto il quadro delle facoltà sue: ma noi abbiamo veduto che per terminare interamente la storia delle nostre idee, bisogna osservare l' uomo in quanto impiega i suoi mezzi di conoscere nell' esaminare tutti gli esseri diversi dalla sua propria intelligenza. Bisogna dunque far vedere come egli scopra la loro esistenza, le loro

proprietà, e le proprietà di queste proprietà, e come si concatenino insieme le verità principali risultanti dalle sue prime impressioni; le quali verità danno in seguito origine ad una infinità di altre di un ordine secondario, che costituiscono le particolarità di ciaschedùna delle nostre diverse scienze fisiche o astratte. Or questa è una seconda Opera, della quale debbo qui abbozzare il progetto.

Quello che in ogni trattato sopra una materia qualunque è più importante, e nel tempo stesso più difficile, si è il cominciamento. Questo è quello che decide dello spirito e dell' effetto di tutto il rimanente. Un imbecille può dire, e v' è molto spirito in fargli dire il verso francese:

Ce que je sais le mieux, c'est mon commencement.

Ma ogni uomo che pensa, sente che questa è la parte più spinosa del suo lavoro, e che non può lusingarsi di penetrare sino al principio del suo soggetto, se non in quanto ne abbia già scandagliata tutta la profondità. E ciò si verifica spezialmente dell' Opera di cui io parlo, la quale non debb'essere essa medesima che il preambolo e il preliminare di molte scienze diverse. Per afferrarne adunque con precisione il vero incominciamento, e per trovarne in seguito con facilità le divisioni naturali, io mi riporterò ai passi del mio *Trattato intorno ai nostri mezzi di conoscere*,

nel quale ho spiegato come noi impariamo che in questo mondo esiste qualche cosa la quale non è la nostra virtù senziente, ma che la colpisce ed opera sopra la medesima.

In essa io veggo che infino a tanto che il nostro sistema sensitivo non reagisce che sopra sè medesimo, noi non conosciamo che la nostra propria sensibilità e la nostra esistenza; ma che dal momento in cui esso mette in azione il nostro sistema muscolare per l' effetto del sentimento chiamato *volontà*, la nostra facoltà senziente è per ciò stesso in contatto con esseri i quali non sono essa, e che resistono all' impulso della medesima. Essa agisce sopra questi esseri; vi produce de' moti ch' essa vuole e sente; e quando questi moti sono arrestati, essa lo sente ancora, e sente inoltre che ciò non nasce da essa, la quale anzi vorrebbe continuarli. Conosce ella adunque che vi sono altri esseri oltr' essa; questi esseri sono tutti quelli che diciamo corpi, cominciando dal nostro. Ond' è che mediante la proprietà nostra di porli in moto, in virtù cioè della nostra volontà, noi conosciamo i corpi; e tutto quello che mai sappiamo di essi, altro non è che la conseguenza di questo effetto chiamato *moto*, e de' suoi diversi accidenti.

Questo effetto chiamato *moto* non è dapprima per noi che il sentimento, il quale risulta dalla sua esistenza attuale nelle nostre membra. Ma ben tosto esso dà luogo a

quest' altro sentimento che noi diciamo *resistenza* (ed intendete con ciò *resistenza invincibile*) : perciocchè il sentimento che abbiamo del *moto* stesso è già l' effetto di una resistenza , ma di una resistenza superata , e che cede alla nostra volontà. I corpi cominciano adunque dall' essere per noi cose unicamente capaci di darci il sentimento del moto e quello della resistenza , di prestarsi al moto e di ricusarvisi. La loro *mobilità* e la loro *inerzia* sono le due prime qualità che in essi noi riconosciamo , e nelle quali dapprima consiste tutta la loro esistenza relativamente a noi ; e tutte le qualità che scopriamo in essi di poi, non sono che conseguenze di quelle prime e delle diverse modificazioni ch' esse provano. È dunque sempre il moto , e sono i suoi effetti le cose che veggiamo fuori di noi in questo universo , come la nostra sensibilità e le sue gradazioni sono le cose che sempre sentiamo dentro di noi. Rispetto a noi il *mondo* non è composto che degli accidenti e de' fenomeni risultanti dal moto, siccome il nostro *io* non lo è che di quelli della sensibilità nostra.

Vorrei dunque che di tutto ciò che accade ai corpi si rendesse conto col partir sempre da questo primo fatto e sempre ritornando al medesimo. Si parlerebbe in principio in maniera sommaria della loro *impenetrabilità* e dei differenti suoi modi , della *durezza* , della *mollezza* e della *elasticità* , e de' tre stati di *solidità* , di *fluidità* e di *gazosità*.

In appresso si spiegherebbe come questa *impenetrabilità* cessa di comparire non esercitatasi che in un punto, e come per mezzo del moto si scopre ch' essa è estesa, ed estesa in una certa maniera la quale costituisce la sua forma; e quindi parlerebbesi della *estensione* de' corpi, delle loro *forme* e delle loro *figure*, delle loro *superficie* e delle *linee* che le terminano; ma sempre in modo generale e positivo, senz' astrazione, senza ricercar troppa precisione e senza entrare ancora nei particolari delle proprietà della proprietà chiamata *estensione*, le quali sono l' oggetto di una scienza a parte, e della quale si parlerà poscia. Si tratterebbe pure della *divisibilità* reale od immaginaria de' corpi, della loro *densità* e della loro *porosità*, che sono tre conseguenze della loro estensione. Si potrebbe collocar qui la prima spiegazione delle idee o proprietà anche più generali, chiamate *quantità* e *durata*.

Allora si avrebbe una prima nozione assai giusta, comunque superfiziale, di ciò che per noi sono i corpi, della maniera con cui li conosciamo e del mezzo per cui giungiamo a conoscerli. E questo sarebbe, io credo, il momento di riportar l'attenzione su questo mezzo che è il *moto*, di esaminare le due sorgenti dalle quali emana, l' *attrazione* cioè e l' *impulsione*, la maniera di misurarlo mercè l' estensione e la durata, d' indicare le leggi della sua propagazione e della sua comunicazione, e di dare una idea chiara dell' effetto

chiamato *inerzia* e della potenza chiamata *massa*: il tutto però senza entrare ancora nelle speculazioni astratte della scienza della *estensione* e di quella della *quantità*.

Potrebbesi in seguito parlare di tutte le *forze* che consistono in un' *attrazione* qualunque, come la *gravità*, la *coesione* e l'*adesione*, e tutte le *affinità* chimiche, e di certi effetti particolari, ma generalmente sparsi, come l' *elettricità*.

Credo che questi preliminari sulla universalità de' corpi sarebbero non solo sufficienti, ma anche attissimi a darcene una idea giusta; e che giunti a questo punto, si potrebbe passare alla loro classificazione e alla loro distribuzione in differenti specie. La prima grande distinzione che si fa osservare tra essi, è quella de' corpi che non sono sottoposti se non alle leggi universali, e di quelli che inoltre sono soggetti a leggi particolari, dalle quali durante un certo tempo risulta un altr' ordine di fenomeni, vale a dire dei corpi inanimati e de' corpi viventi. Fra i primi bisogna distinguere ancora quelli i quali non sono composti che di parti greggie e confuse, e quelli, la formazione de' quali si opera in una maniera regolare e costante, come succede a tutti i corpi cristallizzati. La cristallizzazione mi sembra il primo grado di organizzazione che noi possiamo afferrare. In quanto agli esseri viventi, essi dividonsi naturalmente in vegetabili ed animali, secondo

che essi non ci mostrano che i fenomeni della vita, o che cominciano a manifestarci quelli del sentimento. Stabilite queste grandi divisioni, si potrebbe fare la storia di ciascheduno di questi esseri e di tutte le circostanze che sono loro proprie; e tra queste circostanze, in quanto agli esseri viventi, voi comprendete i fenomeni della vita; ed in quanto agli esseri senzienti, quelli della sensibilità, con tutte le loro conseguenze. Quest' ultimo oggetto fino al presente non è abbastanza entrato a far parte della storia naturale. Con questi preliminari, quando fossero ben esposti, è chiara cosa che si avrebbe una eccellente introduzione a tutte le scienze fisiche e naturali (1). E questa sarebbe la prima parte dell' Opera che io desidero.

Essa dovrebbe essere seguíta da una seconda unicamente relativa alle conseguenze della proprietà de' corpi, detta *estensione.* Gli uomini hanno delle loro speculazioni sopra questa sola proprietà fatta una scienza immensa,

---

(1) Quando si avesse l' opera di cui qui l' autore dà il prospetto, essa sarebbe quella che formerebbe il vero fondamento della istruzione generale delle classi alquanto agiate. Ed ove tutti gl' individui facessero questo primo corso, quanti vantaggi la specie umana non ne trarrebbe? Dalla quale considerazione fondatissima procede l' altra, che niun vero fondamento ebbe finora l' istruzione.

cognita sotto il nome di *Geometria*, notabile singolarmente per la moltitudine e per la certezza delle verità ch' essa possiede, e pei soccorsi numerosi che somministra a quasi tutte le parti delle scienze fisiche e naturali, ed anche alle scienze morali. E quanto più questo ramo delle nostre cognizioni è importante e fecondo, tanto più tutto quello che detto abbiamo intorno alla necessità d'incominciare ogni studio dal suo vero incominciamento, è applicabile a questo; e tanto più diventa essenziale l'attaccarlo intimamente alla origine di ogni cognizione, alla sorgente di ogni certezza e al principio di ogni realtà. Questo è il mezzo solo di farci una giusta e chiara idea della sua natura, di assegnargli il vero suo posto nel sistema delle nostre idee, di ben vedere le vere sue relazioni con tutte le altre parti. Senza questo la sua perfezione medesima, la sua importanza, i prodigiosi suoi sviluppamenti ci farebbero illusione, e ne resteremmo più abbagliati che illustrati. Anzi dirò che anche possedendo questo ramo di scienza, non vedremmo ancora se non se confusamente in che consista ciò ch' essa c'insegna, e ne chiamo in testimonio lo stato di stupore in cui trovasi la mente di ogni allievo a cui s' insegna la Geometria senza queste precauzioni preliminari; stupore che è maggior tanto e più molesto, quanto che il giovine prova più vivamente il bisogno di rendersi conto della generazione delle sue

idee, vale a dire che è destinato a mettere in seguito nelle medesime maggiore rettitudine e profondità.

Vero è che la Geometria, ossia la scienza della estensione, non considera la proprietà de' corpi chiamata *estensione*, se non se in una maniera assolutamente astratta. Ma questa stessa cosa ci prova che nella maniera ordinaria di trattare questa scienza, non si risale alla vera sua origine, e che prima di dispiegarci tutte le circostanze e le dipendenze del soggetto di cui essa si occupa, sempre si trascura di farci conoscere questo soggetto in sè medesimo. Imperciocchè è manifesto che in nessun genere noi non sapremmo mai incominciare dal formare e generare una idea astratta. Al contrario incominciamo sempre e necessariamente con percezioni particolari; le estendiamo poi e le generalizziamo a misura che conosciamo che la medesima proprietà appartiene ad un maggior numero di cose, ed arriviamo in fine a potere considerare l' idea di questa proprietà in sè stessa, astrazione fatta dalle cose alle quali essa appartiene. Sempre però si verifica che per mezzo delle percezioni particolari che ne abbiamo, ci accade sapere cosa sia questa proprietà; e solamente ritornando sopra queste percezioni particolari mercè di un attento esame, possiamo noi con precisione conoscere in che realmente consista l' idea generale ed astratta, e quali ne sieno i veri suoi elementi.

Non vorrei dunque che in Geometria si cominciasse dal parlarci di una solidità astratta, avente costantemente tre dimensioni necessarie, di superficie non aventine che due, di linee non aventine che una, di punti non aventine nissuna; mentre tutti i corpi che veggiamo, hanno un numero indefinito di dimensioni sensibili in tutte le sorti di direzioni, e mentre noi non potremmo in veruna maniera spogliarli in realtà di una sola di esse, nè toglierla loro nemmeno col pensiere senza annichilarli. E meno ancora vorrei che si cominciasse dal punto non avente nè lunghezza, nè larghezza, nè profondità, per giungere alla linea, la quale non ha che lunghezza, e da questa alla superficie avente lunghezza e larghezza, e infine al solido che ha lunghezza, larghezza e profondità. Il punto in questo senso è l'ultima ed estremissima tra le astrazioni. È una cosa sì compiutamente astratta e tanto puramente ideale, che è il vero e medesimo nulla, a cui per tutta esistenza si conserva la proprietà di avere certe relazioni di situazione con cose reali o supposte reali. Quando un Geometra dice: sia un punto dato *A* a tale distanza dal corpo *B*, in tale direzione; egli è come se dicesse: supponete che vi sia una posizione, un luogo lontano di tanto dal corpo *B*, avuto riguardo a tale cammino; e non v' imbarazzate più di me a sapere se in codesta posizione, in codesto luogo vi

sia qualche cosa o nulla, perchè ciò è indifferente per quello che ho da dirvi. In questa ultima maniera di procedere, cioè quella in cui si comincia dal punto, l' ordine della generazione delle idee è adunque anche più compiutamente rovesciato di quello che lo sia nella prima; e questo basta perchè Geometri ideologici a metà abbiano molto insistito onde s' incominciasse dal solido astratto, affine di dedurne la superficie, la linea e il punto, invece di cominciare dal punto per formarne la linea, la superficie e il solido. Ed avevano ragione. Però la differenza di questi due modi di procedere non merita l' importanza che vi si è attaccata: perciocchè nè l' una nè l' altra incomincia dove dovrebbe incominciare; e tutte e due ci fanno entrare nella carriera se non dal fine, almeno dal mezzo dello spazio che si dee percorrere. Coloro adunque i quali pensano che ivi la Geometria principia, debbono convenire che in tale caso prima di essa v' ha un' altra scienza che la precede e le somministra i dati de' quali essa si serve. Ora quest' altra scienza è quella la quale io vorrei che fosse trattata nelle spiegazioni preliminari di cui qui mi sono posto a tracciare il piano (1).

(1) È certo che spiegazioni simili non cangieranno nulla nella geometria, nè le saranno di alcuna utilità diretta ed immediata; ma saranno utilissime alla logica

Per far bene queste spiegazioni converrebbe salire fino al principio di ogni nostra cognizione degli esseri che non sono la nostra virtù senziente, sino alla facoltà che il sistema nostro sensitivo ha di volere e di reagire in conseguenza sul nostro sistema muscolare a modo da produrre nelle nostre membra de' moti che noi sentiamo. Bisognerebbe incominciare dal dimostrare come dopo avere imparato che ivi è un essere il quale resiste al nostro desiderio di sentire del moto, impariamo che quest' essere resistente è esteso, perchè continuando a sentire del moto noi continuiamo a sentire la resistenza di questo essere; il che ci prova ch' esso è composto di parti le quali si presentano successivamente in opposizione al moto che noi facciamo; cioè, come ordinariamente si dice, composto di parti esistenti fuori, ed accanto le une delle altre (1).

---

compiendo il quadro delle spiegazioni sue, e dimostrando sin da principio come dalla cognizione dei nostri mezzi di conoscere deriva quella delle proprietà che discopriamo negli esseri, e segnatamente della estensione; ed in seguito come dalla cognizione della estensione derivi quella delle proprietà di questa proprietà. Ora non può mai essere cosa indifferente ai progressi ulteriori della mente nostra il veder chiaramente come si concatenino insieme i rami diversi delle sue cognizioni. (*Nota dell' Autore.*)

(1) Esistere *fuori* ed *accanto le une delle altre*, è lo stesso che trovarsi successivamente opposte a noi

Converrebbe far vedere in seguito che la *inerzia*, l'*impenetrabilità* (e poco importa il nome che le si voglia dare) avendo acquistato a riguardo nostro la qualità di essere estesa, perchè continua ad opporsi ai diversi moti successivi, abbia nondimeno de' limiti i quali determinano la forma del corpo a cui essa appartiene, e che compongono la sua superficie. Per questo mezzo si otterrebbe la generazione esatta delle idee *solidità* e *superficie* fisiche e reali.

Converrebbe continuare in questa via, e spiegare che una linea sempre fisica e reale è la traccia che un corpo il quale si muove, lascia sulla superficie di un altro corpo, quando non fa che strisciarvisi sopra, o quella che lascia nella solidità del corpo percorso quando penetra nel medesimo, e che in qualche modo viene a fenderlo (1); e converrebbe inoltre notare che un punto è la parte di questo corpo percorso, ove il corpo

---

dopo che abbiamo sentito d'aver fatto del moto. E la prova di ciò è che un corpo estremamente piccolo che fosse mosso con un moto eguale al nostro, ci comparirebbe (astrazione fatta dal senso della vista) estesissimo, perchè si troverebbe sempre in atto di resisterci. *(Nota dell' Autore.)*

(1) Non avendo qui riguardo che al moto del corpo che si muove, la sua figura e il suo volume restano cose indifferenti: un solco di un piede di larghezza è una linea fisica, come lo è un tratto di penna od una rotaja sulla strada. *(Nota dell' Autore.)*

che si muove, incomincia a toccarlo, o quella in cui lo abbandona, o una di quelle per le quali passa durante il suo moto. Allora si avrebbe una idea chiara della proprietà chiamata *estensione*, degli esseri ai quali essa appartiene, e che costituisce *corpi*, della loro solidità, della loro superficie, delle loro linee, de' loro punti; e si vedrebbe chiaramente che tutte queste cose non sono cognite a noi e non hanno per noi esistenza, se non in grazia dei moti che siamo capaci di produrre, e relativamente ad essi; e che la scienza della estensione non consiste che nell' esame delle scoperte che ci fa fare questa proprietà di muoverci, e nello sviluppamento delle conseguenze della maniera con cui essa si esercita.

Giunti a questo punto, converrebbe per altro non affrettarsi ancora a gittarsi nelle astrazioni. Sarebbe d' uopo innanzi tutto presentare un gran numero di conseguenze derivanti da tutte queste idee concrete e positive, corpo in moto, corpo percorso, e per ciò stesso esteso, e solidità, e sezione, e volume, e forma, superficie, linea, punto; e moltiplicare anche eccessivamente le applicazioni che se ne possono fare, onde ben famigliarizzarsi con tutte le combinazioni risultanti da queste idee, prima di azzardarsi a considerarle in maniera puramente astratta e sciolta da ogni relazione coi corpi e coi fenomeni che loro hanno data l' origine.

Sarebbe d' uopo ritornare ancora sulle spiegazioni che si sarebbero date nella prima Parte (articolo delle leggi e della misura del moto) intorno alla relazione intima della proprietà chiamata *estensione* coll' effetto detto *moto*; far vedere di nuovo che ogni moto eseguito sulla superficie di un corpo è nel tempo medesimo una linea più o meno larga, segnata sulla sua superficie, ed una porzione della sua estensione percorsa; e che per conseguenza è egualmente vero e che l' estensione non consiste per noi se non nel moto necessario per percorrerla, e che il moto è perfettamente rappresentato dalla estensione materiale ch' esso ha percorsa, e dalla linea fisica che ha segnata sulla superficie di questa materiale estensione.

Questa considerazione condurrebbe senza difficoltà e senza lacune ad un' altra importantissima, ed è che la proprietà la quale un corpo ha d' essere esteso, consistendo unicamente nella proprietà di non potere essere percorso e circoscritto da noi che col mezzo di moti successivi, ed essendo esattamente proporzionale alla quantità di questi moti, questa proprietà non appartiene più ad un essere reale e resistente, che al *nulla*; perciocchè il *nulla* anch' esso ci permette di muovere le nostre membra, e per conseguenza esso è esteso. Ed è il nulla realizzato per questa relazione con noi, e non aventene verun' altra, quello che chiamiamo *spazio*;

e la Geometria puramente astratta, quale ci si è sempre insegnata fino al presente, è piuttosto la scienza della estensione del nulla. Questa Geometria astratta è una scienza preziosa e mirabile; ma per ben afferrare lo spirito e la figliazione delle verità ch'essa possiede, uopo è pur ripeterlo, bisogna ch' essa sia preceduta dalla Geometria che può chiamarsi concreta, ossia dalla scienza della estensione de' corpi, quali essi sono riguardo a noi. Io credo che non mi si possa contrastare nè questa verità, nè l' importanza di questa asserzione.

Vorrei dunque che si trattasse prima di tutto di questa Geometria concreta, e che le si desse principio col far sentire il vantaggio singolare ed inapprezzabile che la estensione de' corpi ha sopra tutte le altre proprietà di questi medesimi corpi, di essere cioè suscettibile di misure esatte, distinte e costanti più che qualunque altra. E la ragione è manifesta. Imperciocchè l'estensione di un corpo è una proprietà esistente in questo corpo e non nella nostra sensibilità: nè abbiamo noi il sentimento diretto di questa estensione: ciò di che abbiamo il sentimento diretto, si è la resistenza e il moto necessario per percorrere l' estensione resistente. Ma l' estensione non è essa medesima una delle nostre affezioni semplici; bensì è la maniera di essere che riconosciamo ne' corpi i quali hanno la proprietà di opporsi a' nostri moti

quando essi si continuano. Costituisce essa adunque la quantità della loro esistenza, e consiste nel numero che contengono de' piccoli corpi, capaci, ciascheduno separatamente, di produrre in noi il sentimento della resistenza. E noi possiamo sempre prendere un numero fisso e costante di questi piccoli corpi, e servircene come di unità per misurare la quantità di tutti gli altri. Al contrario, se lo stesso corpo, di cui si tratta, è saporoso, colorato, odoroso, noi non possiamo prendere una quantità determinata di sapore, di colore, di odore; e farne la misura precisa della massa totale di queste qualità, perchè desse sono unicamente modificazioni della sensibilità nostra; e come non esistono altrove, non sono in nissun modo suscettibili di divisioni precise e permanenti.

Questo adunque è un vantaggio esclusivamente riservato alla estensione de' corpi. Ed esso è quello il quale primieramente fa che l' estensione sola tra tutte le proprietà de' corpi possa essere esattissimamente rappresentata sopra una scala più piccola del naturale. La quale in fatti, figurata in tal modo, non toglie per nulla che tutte le sue divisioni non sieno chiarissime, e che tutte le sue proprietà non sieno manifestissime; nè differisce dalla realità se non per la diminuzione della sua quantità; diminuzione che essendo proporzionale in tutte le sue parti,

non altera punto veruna delle sue relazioni. In secondo luogo l' anzidetto vantaggio che abbiamo notato esclusivamente proprio della estensione de' corpi, fa che essa si adatti perfettamente alle divisioni regolari e precise della serie delle idee de' numeri, di cui parleremo in appresso, e che tutte le sue divisioni e tutti i suoi accidenti si esprimano in numeri colla maggiore esattezza. E queste due circostanze unite insieme sono poi le cagioni per cui l'estensione de' corpi dà luogo ad un sistema di verità assai numerose nel tempo stesso e sicurissime, poichè esse fanno che se ne possano combinare gli effetti sotto tutte le relazioni, e calcolarli sino alle loro ultime conseguenze senza timore nè di alterarli nè di confonderli.

L'estensione astratta, cioè quella del nulla ossia dello spazio vôto, non ha per sè medesima questo vantaggio della estensione de' corpi. Chè non possiamo noi prenderne una determinata porzione onde serva di unità di misura a tutto il rimanente. E la ragione si è che essa non ci dà il sentimento della resistenza, nè quello del moto necessario per percorrerla. Non ha essa esistenza che nella nostra sensibilità; nè fuori di questa ha alcun che atto a servire di tipo permanente. Perciò non possiamo misurarla se non se applicandovi una data quantità di estensione concreta e corporale che serva di unità costante. Ma con questo mezzo essa diventa

poi capace di misure, di calcoli e di tutte le speculazioni stesse di cui è capace l'altra.

Dopo queste considerazioni generali, su cui non si potrebbe insister di troppo, volendosi penetrare nel fondo del soggetto e vedere chiaramente che posto esso debba occupare fra tutti i prodotti de' nostri mezzi di conoscere, credo che la prima cosa da farsi sia quella di ben determinare il significato e il valore della idea *luogo*, nella estensione concreta e corporea. Ciaschedun punto di un corpo ha una relazione di situazione con ciascheduno degli altri punti del medesimo; e riguardo a questa relazione in fatti esso merita e porta il nome di *luogo*. Un luogo determinato, sia nello spazio pieno, sia nello spazio vôto, è un punto la cui situazione, riguardo ad altri punti concreti od astratti, è fissata e determinata. Questa relazione di situazione tra un punto e l'altro consiste in due cose: 1.° nella *distanza*, ossia nel numero delle parti estese, necessarie a percorrersi per andare dall'uno all' altro; 2.° nella *direzione*, ossia nella strada da seguire per fare questo tragitto. Non bisogna poi trascurare di rendere queste due idee sensibili con due esperienze semplicissime.

Da una parte fissate alla estremità di un bastone una corda, all' altro capo della quale sia attaccata una punta, ed agitate questa punta in tutti i sensi possibili, procurando che la corda sia costantemente tesa.

Tutti i punti dello spazio su quali andrà questa punta, saranno sempre alla distanza medesima dall' altro capo della corda, e dalla estremità del bastone, ma in direzioni tutte differenti tra esse. Essi faranno tutti quanti parte della superficie di un solido chiamato *sfera*, di cui saranno centro l' altro capo della corda e l' estremità del bastone.

Da un' altra parte adattate alle estremità di questo stesso bastone, ov' è attaccata la corda, un regolo ben diritto, diretto verso un punto qualunque: tutti i punti lungo questo regolo saranno nella stessa direzione relativamente al punto di partenza, ma a differenti distanze.

Ciascuna di queste condizioni, presa separatamente, può dunque convenire ad un numero indefinito di differenti punti; e per conseguenza essa è insufficiente per determinarne uno esclusivamente ad ogni altro. Ma unite i due insieme; cercate su questo regolo il punto, che è alla medesima distanza dal punto di partenza, in cui sono tutti i punti della superficie della sfera, e cercate tra i punti della superficie della sfera quello che è nella medesima direzione in cui sono tutti quelli del regolo. Voi troverete in questi due casi che esso è lo stesso, e che non ve n' è un altro che possa unire in sè queste due condizioni. Ecco adunque cosa è un luogo determinato; ed ecco chiari i due

elementi che costituiscono la relazione di situazione di un punto astratto o concreto con altri punti; e quando i Geometri dicono: *sia un dato punto*, dicono, sia un punto di cui sieno determinati questi due elementi.

Seguendo un poco più lungi queste osservazioni s'incontra una nuova prova assai convincente, che la relazione di situazione di un punto con un altro è composta della relazione di distanza e di quella di direzione. Il che vuol dire che mediante certe combinazioni una di queste due ultime relazioni supplisce all' altra, e basta a farla scoprire. Perciò senza conoscere la relazione di direzione di un punto con un altro, se voi conoscete la sua relazione di distanza con tre altri, questo basterà per determinare la sua posizione, e per conseguenza per sapere le sue relazioni di direzione con questi stessi tre punti (1); e reciprocamente, se senza sapere la sua distanza da alcun punto, voi sapete la relazione di direzione che due altri punti hanno con esso, voi troverete il luogo in cui queste due direzioni coincidono, ed ove dee essere necessariamente il punto di cui voi cercate la posi-

(1) O almeno per non avere più a scegliere se non tra due punti egualmente al disopra o al disotto del piano, passando per questi tre punti. (*Nota dell'A.*)

zione; e per conseguenza avete la distanza di questi due punti.

Ma v' è di più. Se relativamente alle relazioni di direzione proprie di questo punto che si cerca, voi sapete pur solamente che esso è in un tal piano, vi basterà, per trovarne la posizione, conoscere la sua distanza da due altri punti; e se relativamente alle sue relazioni di distanza voi sapete pur solamente ch' essa è a tale distanza da un tal punto, vi basterà di sapere la sua direzione rispetto ad un altro. Giova assaissimo il famigliarizzarsi con queste combinazioni preliminari prima d' impegnarsi nella rigorosa ricerca delle conseguenze ulteriori della Geometria astratta; perciocchè nelle speculazioni sui *luoghi*, o punti determinati dello spazio, non si tratta mai se non che di determinare queste due relazioni di distanza e di direzione, e di vedere gli effetti che ne risultano. Ma veggiamo intanto come giungiamo noi ad apprezzare queste due relazioni, ed a paragonarle con altre del medesimo genere.

In quanto alla relazione di distanze nulla è più facile. Conosciuta che siasi la direzione, non occorre altro che prendere per unità una quantità di distanza determinata, e portarla sopra questa direzione nota per tante volte, quante la distanza da misurarsi la contiene; e non solo allora questa distanza è misurata, ma è ancora deter-

minata la sua relazione con tutte le distanze immaginabili, e ciò mediante il numero delle volte che ciascuna di esse contiene l' unità di distanza.

In quanto poi alla relazione di direzione, non può essere quistione di valutarla in un modo assoluto. Questa relazione è per sè stessa cognita dal momento che si sanno i due punti tra i quali essa ha luogo. Non si tratta mai se non di paragonarla con altre, e di vedere quanto e come ne differisca; e questa è la sola maniera di determinarla. Esaminiamo come vi si è pervenuti. Se noi delineamo sopra una tavola piana differenti figure rettilinee (1), ciascheduna delle quali comprende da ogni parte uno spazio qualunque, noi le nominiamo *esagoni*, *pentagoni*, *ottagoni*, secondo che esse hanno più o meno lati; e noi osserviamo tosto che quella la quale ne ha meno, necessariamente ne ha tre, se no non si chiuderebbe. Se in seguito ne delineamo una, la quale non ne abbia che due, noi diciamo che questi due lati o queste due linee formano un angolo, e che il punto in cui s' incontrano, è la sommità del medesimo. Cosa è dunque un

(1) Noi non abbiamo ancora definito nè il piano, nè la linea retta; ma sappiamo cosa l' uno e l' altra sono; e questo basta per potere provvisionalmente usare queste espressioni. (*Nota dell' Autore.*)

angolo? È una figura imperfetta che comprende uno spazio indeterminato, poichè non finisce di circoscriverlo. Non può dunque mai essere quistione di misurare lo spazio che un angolo comprende; e in questa figura non si può considerare altro che l'allontanamento de' due suoi lati. Ma ognuno di questi lati è l'espressione della relazione di direzione tra il punto che n'è la sommità e un altro punto; e l'allontanamento di que' due lati è la differenza di queste due relazioni. Se dunque troviamo un modo di misurar bene questo allontanamento, noi avremo misurata questa differenza, ed avremo un mezzo sicuro di costantemente e sempre paragonare l'una coll'altra queste due direzioni, e di paragonare tra esse tutte le direzioni immaginabili.

Ora ripigliamo la nostra corda terminata con una punta; fissiamola con una delle sue estremità alla sommità dell'angolo di cui si tratta, e facciamo girare quella punta all'intorno, tenendo sempre la corda tesa. Questa punta avrà descritta una figura che si chiama *circolo*. Se noi dividiamo questo circolo in parti eguali, se si vuole in 360, o, se piace meglio, in 400, che ciò poco importa, troveremo che v'ha un certo numero di queste parti comprese tra i due lati dell'angolo in quistione. In appresso accorciamo e allunghiamo diverse volte la nostra corda, e ogni volta facciamola girar di nuovo

intorno alla sua estremità fissa: la punta descriverà altrettanti circoli o più piccoli o più grandi, aventi tutti il centro medesimo. Poi dividiamo ancora ciascuno di questi circoli in una medesima quantità di parti eguali, e troveremo che v'è sempre un egual numero di queste parti compreso tra i due lati del nostro angolo: solo che ciascheduna di esse parti è più grande nei circoli più grandi, ed è più piccola nei più piccoli. In questi circoli adunque abbiamo un eccellente mezzo di misurare l'allontanamento dei lati di un angolo, o, ciò che è lo stesso, la differenza delle due relazioni di direzione. Imperciocchè la grandezza di questi circoli è indifferente, e basta che il loro centro sia al punto d'incontro delle due direzioni da paragonare, perchè v'abbia sempre tra queste direzioni un numero eguale di parti rispettive di questi circoli. Perciò questo è il mezzo adottato dagli uomini per paragonare tra esse le relazioni diverse di direzione che un punto può avere con tutti gli altri punti immaginabili.

Con questo mezzo, e con quello di riferire ad una quantità di distanze date tutte le distanze possibili, essi hanno tutto l'occorrente per determinare tutte le posizioni che possano mai assegnarsi, e per apprezzare tutti i fenomeni della estensione de' corpi e dello spazio vôto, vale a dire tutte le loro relazioni coi diversi moti che possiamo fare.

Questo minuto esame della idea *luogo*, e delle idee *distanza* e *direzione*, che compongono l' idea *situazione*, la quale per sè sola fa che un punto sia un luogo; questo esame, dissi, ci dimostra dunque chiarissimamente cosa sia la figura chiamata *angolo*; in che consista la sola cosa che si considera in questa figura (la differenza cioè delle due relazioni di direzione); e quale sia il mezzo di misurare questa differenza.

Questo esame ci fa vedere inoltre colla stessa limpidezza cosa sia una linea. Una linea fissa è la traccia di un corpo che si muove da un luogo all' altro. Una linea astratta è l' espressione della relazione di direzione esistente tra queste due linee; essa è questa relazione medesima, e null' altro.

Da ciò nasce una conseguenza assai singolare; ed è, che una linea è sempre e necessariamente retta. Nè in questo mondo possono esservi altre linee che le rette; perchè una linea non potrebbe mai esprimere che una sola relazione di direzione. E dachè essa cambia di direzione, essa esprime un'altra relazione, e diventa un' altra linea.

Quando una linea cambia di direzione in modo sensibile, noi diciamo ch'essa è *rotta*; dovremmo piuttosto dire ch' essa è *finita*, e che allora ne comincia un' altra; e la prova si è che, al momento in cui essa cambia di direzione, forma un angolo. Ora un angolo è una figura la quale non può essere formata che da due linee.

Quando al contrario una linea cambia di direzione senza che noi possiamo determinare il momento preciso in cui ciò le succede, noi diciamo ch' essa è *curva*: e dovremmo piuttosto dire ch' essa è una continuazione di piccole linee differenti, delle quali non veggiamo nè il principio, nè il fine; di modo che non possiamo distinguere ove sieno le sommità degli angoli ch' esse formano tra loro.

Ed è appunto per questo che un corpo il quale si muove intorno ad un centro, è sempre sul punto di scappare per la tangente; perciocchè questa tangente non è altra cosa se non la prolungazione della direzione (della linea) che siegue il moto attuale, e lo seguiterebbe sempre se le forze perturbatrici, qualunque sieno, le quali agiscono sopra di esso, non lo facessero cangiare ad ogni istante.

Egli è pure per questo che si dice che due punti bastano per determinare una linea retta, e che ve ne vogliono almeno tre per determinare una curva. La cosa è semplicissima, giacchè dal momento che una linea è l' espressione della relazione di situazione esistente tra due punti, questi due punti bastano per determinarla; e poichè quella che chiamiamo curva è necessariamente composta almeno di due linee, vi bisogna almeno un terzo punto per determinare la seconda di queste due linee. Con questa spie-

gazione si vede che la cosa dee essere così, e senza questa spiegazione un fatto sì vero parrebbe non avere cagione alcuna.

Non è dunque da stupirsi che fino a tanto che non si sieno fatte queste riflessioni, siasi stentato sempre a spiegare cosa sia una linea retta, o, come dicesi, a definirla: del che facile è veder la ragione. *Linea retta* è una sorta di pleonasmo, come *linea rotta*, e *linea curva* sono espressioni elittiche. Nel primo caso si dovrebbe dire semplicemente *linea*, e nei due altri casi *serie di linee*, *i cui angoli possono o non possono assegnarsi.* Per bene spiegare cosa sia una linea retta bisogna dunque spiegar bene cosa sia una linea, e questo è quello che ordinariamente non si fa. Ci si dice che una linea è una serie di punti; oppure che è l' estensione considerata soltanto in lunghezza; oppure che è l' estremità di una superficie, o tale altra cosa di questo genere. Ma queste non sono che circostanze particolari, le quali, quantunque vere, non c' insegnano punto cosa sia una linea nello spazio, nè come noi formiamo questa idea, nè per conseguenza cosa comprenda, e quale ne sia il principio primitivo. Per giungere a ciò bisogna salire, come abbiamo fatto noi, sino alla maniera con cui conosciamo l' estensione, ed analizzare la generazione delle idee, luogo, situazione, distanza, direzione.

Domando istantemente che non si vada a

concludere da tutte queste cose, che io pretenda di erigermi in riformatore della Geometria, nè che si supponga che io pensi a portare il minimo cangiamento nella nomenclatura. So che i Geometri hanno delle idee chiarissime, che le esprimono esattissimamente, che l' intendono ottimamente essi medesimi, e che si fanno capire agli altri a perfezione. Per conseguenza tutto è nella scienza loro da imitare, e da cambiare non non v'ha nulla. Nel caso particolare di cui ho parlato, so che per essi la parola *linea* è il termine generico, e che le parole *linea retta*, *linea rotta*, *linea curva*, sono designazioni di differenti linee, la cui natura chiarissimamente si determina, e che per conseguenza queste locuzioni nulla hanno di riprensibile, poichè le idee che rappresentano, sono chiarissime; ma però nel tempo stesso sono anche persuaso che non è meno utile cosa svolger bene la generazione di queste idee, e veder bene come esse derivino dalle nostre prime percezioni, e come nascano dai primi usi che facciamo de' nostri mezzi di conoscere e ben mettere in chiaro quali sieno gli elementi di cui esse sono composte, e come questi elementi sieno combinati. Io non ho fatto che indicare queste cose, e vorrei che venissero sviluppate nell' Opera che desidero, essendo convinto che ne risulterebbero molti vantaggi di diversi generi.

Coll' ajuto di queste spiegazioni preliminari tutte le prime proposizioni della Geometria elementare diventano non solamente chiarissime, ma eziandio concatenatissime le une colle altre; e tutto ad un tratto si vede la cagione della loro giustezza, la quale si stenta a sentire fintanto che non si ricorre a questo mezzo.

E così, p. e., si vede a prima giunta perchè sia vero che la linea retta è la strada più corta da un luogo all' altro; ed anzi dovrebbe dirsi essere la sola strada. Dachè cessa d' essere retta, essa è un' altra linea; essa è la strada, la direzione verso un altro punto, e si allontana più o meno dal primo.

Si vede ancora perchè non si possa condurre più di una linea retta da un punto ad un altro, e perchè due rette che si confondono in due punti, si confondano in tutti. Il che nasce dal non potervi essere più di una linea, più di una strada, più di una relazione di direzione (le quali tre espressioni sono sinonime) tra un punto ed un altro.

Solamente due altri punti possono avere tra loro una relazione di direzione assolutamente simile a quella che esiste tra i due primi; vale a dire che differisca egualmente e nella stessa maniera da tutte le altre direzioni immaginabili, e faccia con esse gli stessi angoli; perchè gli angoli sono quelli che costituiscono la misura della differenza.

delle direzioni. Queste direzioni simili sono quelle che chiamansi *linee parallele.*

Da ciò siegue che due direzioni o due linee facienti lo stesso angolo con una terza, e per conseguenza simili o parallele, se suppongonsi partire dallo stesso punto di questa terza, arriveranno ad un punto medesimo, e saranno una sola e medesima direzione; e che se suppongonsi partire da due punti differenti, saranno soltanto due direzioni simili, e per conseguenza non arriveranno mai ad un medesimo punto; perciocchè a questo punto d'incontro esse esprimerebbero due differenti direzioni, poichè partono da due punti differenti. Per conseguenza non formeranno mai insieme neppure un angolo, mentre bisognerebbe che esse fossero due direzioni, due linee differenti; e intanto sono simili.

Seguono da ciò tutte le proprietà delle parallele e tutte quelle della misura degli angoli, e le innumerabili conseguenze che se ne deducono. Io non m'ingolferò più innanzi in queste particolarità, nelle quali forse mi sono fermato anche di troppo: ma io metteva una grande importanza in ispiegar bene in che maniera volessi che fosse trattata questa seconda Parte, e quali sieno i vantaggi che ne spero. Ma è tempo di passare alla terza.

La terza Parte dell' Opera importa..., di

cui ardisco qui presentare l' abbozzo, dovrebbe trattare dei preliminari della scienza della *quantità*. Questa scienza comprende l'*Aritmetica* numerica e letterale, l'*Algebra* propriamente detta, e le speculazioni di un ordine superiore, conosciute sotto il nome di *Calcolo differenziale e integrale*. La distinzione di queste tre specie di calcolo non ha forse tutta la precisione che potrebbe desiderarsi, e forse non è fondata pienamente sulle vere sue basi. Ma non si tratta di questo al presente. Questa scienza è di una certezza e di una perfezione, che mettono meraviglia al pari della scienza dell' estensione; ed è inoltre di una utilità più universale, poichè non v' è assolutamente ramo veruno delle nostre cognizioni che non ne riceva potenti soccorsi, nè v'è alcuna classe delle nostre idee, alla combinazione delle quali essa non contribuisca direttamente o indirettamente. Ed è appunto per questo che tutte le riflessioni che noi abbiamo fatte sulla maniera con cui si tratta la scienza della estensione, si applicano anche più fortemente a questa. Ci si parla tutto ad un tratto di numeri, di cifre, di operazioni che possono eseguirsi col loro mezzo; di lettere, di segni che vi si uniscono; della maniera di formarne delle equazioni e di risolverle; delle potenze, delle serie, e delle funzioni di queste quantità, positive o negative, cognite od incognite, indeterminate, variabili, od anche *immagi-*

narie (1), e delle conseguenze che se ne possono trarre. Tutto ciò è eccellente; tutto ciò è di una utilità prodigiosa e di una sicurezza perfetta. Ma non è questo il vero incominciamento della scienza. Imperciocchè tutte codeste cose non ci fanno punto conoscere l'origine e la natura di essa, nè lo spirito del suo meccanismo, la teorica del suo andamento, la sua relazione colle altre scienze, la cagione della sua certezza, la ragione per cui essa impiega una lingua particolare, nè sopra tutto quello che fa che la sola idea di quantità abbia il privilegio di dar luogo ad un sì gran numero di combinazioni e di procedimeuti che si trovano costantemente giusti e veri, per quanto sieno differenti le cose alle quali vengono applicati; e quantunque non sia sempre tauto facile l'applicarli alle une come alle altre. Tutte queste cognizioni hanno dunque bisogno di alcune riflessioni preliminari; e queste appunto io desidero e domando, e vorrei indicare. Per questo divisamento incomincio il mio discorso un po' più da alto.

Abbiamo incominciato dal vedere che i corpi hanno parecchie proprietà generali che sono comuni a tutti essi, ma che non possono appartenere che ad esseri di questa

(1) Bisogna intendere questa parola nel senso che vi attaccano gli Algebristi. *(Nota dell'A.)*

classe. Tali sono la mobilità, l'attrazione, l'impulsione, la massa, l'inerzia, l'impenetrabilità, la coesione e l'adesione. Queste proprietà non si possono da noi concepire esistenti altrove che in corpi ai quali esse appartengono. E di fatto supponiamole separate da questi corpi; in tal caso non possono avere alcuna virtù che loro sia propria. Ed è per questo che noi non possiamo studiarle se non esaminando gli effetti che esse producono in questi corpi; e fino a tanto che si è voluto giungere a conoscerle considerandole unicamente in sè stesse, e cercando di penetrare direttamente nella loro natura ed essenza, non si è mai arrivati che a chimere e a sogni. La loro storia non è, nè può essere se non se una parte della storia de' corpi e delle leggi ch' essi sieguono. Esse non possono mai essere l'oggetto di una scienza astratta.

L'estensione di cui abbiamo parlato, è una proprietà degli esseri più generale che le già accennate, perciocchè appartiene non solo ai corpi, ma eziandio al *nulla* (1). Il *nulla* è esteso, poichè bisogna fare del moto onde percorrerlo: e non è un dire una cosa astratta, nè una cosa contraddittoria, il dire che il nulla *è*, che è *qualche cosa*, che è per

(1) Cioè lo *spazio vóto*, siccome l'autore ha detto di sopra.

figuardo a noi un *essere*, in grazia appunto di questa relazione colla nostra facoltà di sentire (1). Imperciocchè l'esistenza di ogni essere non consiste per noi che nelle impressioni ch'essa è capace di procurarci; e l'esistenza del nulla consiste nel darci il sentimento che noi lo percorriamo mediante il moto. Esso non ha altra proprietà che questa; ma questa basta perchè abbia dei punti, delle linee, delle superficie, delle parti malissimamente nominate solide, ma aventi diverse dimensioni, e suscettibili d'essere determinate e distinte a modo da avere una forma; e da essere divisibili. Or sono le misure, le combinazioni, le relazioni e le conseguenze di tutte queste cose, quelle che sono l'oggetto della scienza dell'estensione. Gli esseri, o per meglio dire l'essere, che non ha altro che questa proprietà, può dunque dar luogo ad una scienza la quale non consista se non in seguire le traccie dei

(1) Il *nulla*, ossia lo *spazio vôto*, può percorrersi, e per ciò è esteso. Non v'ha dubbio. Il dubbio potrebbe, a parer mio, cadere sul punto, se noi potessimo accorgerci; vale a dire, se potessimo sentire di muoverci nello *spazio vôto*, ossia nel *nulla*, quando non esistesero due corpi resistenti, da uno dei quali partissimo, e all'altro dei quali giugnessimo. Perciocchè non ponendo il nulla veruna resistenza al nostro moto, e mancandoci un punto di paragone, sembra che noi non fossimo mai per accorgerci del cambiamento di luogo che pur ci avvenisse di fare.

diversi moti nel vôto, e in osservare quanto ne risulta. Perciò l'estensione può essere l'oggetto diretto di una scienza astratta, perchè la scienza che tratta di un essere, il quale non ha assolutamente altra proprietà che quella di essere esteso, è certamente la scienza della *estensione*, astratta e separata da ogni altra considerazione. Tale è la Geometria.

La durata e la quantità sono due proprietà degli esseri anche più generali della estensione, perchè appartengono non solo agli esseri che hanno tutte le altre qualità costituenti i corpi, e al nulla che non ha se non quella di essere esteso (allo *spazio vôto*), ma ancora agli esseri che non hanno nemmeno estensione, cioè alle nostre più semplici affezioni, le quali non esistono se non perchè le sentiamo, e la cui esistenza non suppone nemmeno veruna reazione del nostro sistema sensitivo sul nostro sistema muscolare: in una parola, alle nostre idee in tanto che sono idee. La percezione più puramente intellettuale è dotata di durata e di quantità; e non può essere concepita esistente nella intelligenza nostra senza avere una durata ed una quantità qualunque. Queste due proprietà indispensabili di ogni esistenza non ne suppongono necessariamente alcun'altra in particolare in quell' essere a cui appartengono; ma di tutte quelle di cui quest' essere può andare dotato, non ve

n' ha alcuna la quale non supponga necessariamente quelle due.

La durata però non può essere il soggetto di una scienza astratta, totalmente distinta dalla storia degli esseri ai quali questa durata appartiene, e non avente per oggetto che le proprietà della durata stessa. E la ragione n' è chiara. Cosa mai potrebbesi volere esaminare nella durata considerata sì astrattamente ed assolutamente separata da ogni essere a cui appartenga? I suoi modi. — Ma in questo stato di perfetta astrazione essa non può provare che una sola specie di modificazione, nè è capace di variare in più o in meno. Or tutte le speculazioni e combinazioni che far si potrebbero sopra tali cangiamenti di modo, fanno parte della scienza della quantità.

Questa riflessione ci dimostra la singolare prerogativa che la proprietà degli esseri nominata *quantità* ha ancora su quella che è detta *durata*, ed esclusivamente sua. Tutte e due sono, è vero, condizioni necessarie di ogni esistenza qualunque; ed abbiamo già detto che non si può immaginare un essere esistente sia di fatto, sia nella nostra immaginazione, senza che esso abbia una certa durata ed una certa quantità. Però se non è possibile figurarsi un essere indipendentemente da ogni idea di durata più di quello che sia concepirlo come non avente una quantità qualunque, si può almeno for-

mare nella mente l' idea astratta di quantità senza far entrare nella sua composizione l' idea di durata; laddove non si può formare l' idea di durata senza farvi entrare come elemento l' idea di una certa quantità di durata finita o indefinita. Dal che viene che non si può paragonare la durata a sè stessa, se non mediante l' intervento della quantità; mentre si paragona la quantità alla quantità senza il ministero di altra cosa. E di fatti non può dirsi una durata più o meno lunga, senza dire quel *più* o *meno*; e si può dire *più o meno*, senza aggiungervi l' accessorio di durata, nè d' altro. L' idea di quantità è dunque l' elemento più universale di tutte le nostre idee, elemento che non si può separare da nissuna di esse senza annientarlo, elemento che sta ad esse invincibilmente unito più di ogni altra cosa a fronte delle più moltiplicate astrazioni; esso è la percezione sola che possa pienamente esistere nella nostra mente senza mistura di alcun'altra. È questa, in una parola, l' idea di *esistenza valutata*, e nient' altro. Essa è dunque tra tutte le idee astratte la più astratta di quante vi sieno, poichè entra necessariamente come elemento in tutte, e poichè essa è la sola che non ha per elemento proprio se non sè medesima.

Ed eccoci giunti, di deduzione in deduzione, a due qualità esclusivamente proprie della idea di quantità, le quali vanno a farci vedere chiarissimamente cosa sia e cosa possa essere la *scienza della quantità*.

1.° Poichè l'idea di quantità è la sola suscettibile di non conservare nella sua composizione altro elemento che sè medesima, essa è eminentemente atta ad essere l'oggetto di una scienza astratta. 2.° Poichè essa è un elemento universale e necessario di tutte le altre idee, e che invincibilmente entra nella loro composizione, nissuna di esse può essere estranea alle combinazioni che le sono proprie; e bisogna assolutamente che le verità della scienza di cui essa è il soggetto, facciano parte di *tutti* i rami delle nostre cognizioni, e vi sieno di una somma importanza. E così appunto è la cosa.

Intanto cerchiamo in che possa consistere la scienza che ha per soggetto l'idea di quantità. Dachè in questa scienza, questa proprietà degli esseri è considerata come perfettamente astratta e pienamente separata da tutt' altra, non può esser quistione di esaminare i suoi differenti modi e i differenti effetti suoi negli esseri ai quali essa appartiene. Ciò fa parte della storia di questi esseri. In questo stato adunque di compiuta astrazione la quantità non può avere altro modo che sè medesima; nè può esservi luogo a considerarla altrimente che sotto il rispetto di aumento e di diminuzione; vale a dire, ancora sotto il rispetto di quantità. Perciò la scienza di cui essa è l'oggetto, non può consistere che in notarla, in distinguerne tutti i gradi, in paragonarli,

o, come si dice, in calcolarli e in iscoprirne tutte le combinazioni e le speculazioni alle quali essa può dar luogo nei differenti stati di determinata o indeterminata, di cognita o d'incognita, di fissa o variabile, di positiva o negativa, od anche immaginaria. E questo è precisamente ciò che accade, e la scienza della quantità astratta non è altra cosa. Veggiamo intanto come questa scienza nasca nella nostra mente.

Noi in un corpo esaminiamo tutte le sue qualità, vale a dire tutte le impressioni che esso fa sopra di noi, e modifichiamo il suo nome con un aggettivo ogni volta che riconosciamo in esso una qualità. Veggiamo che ci fa l'impressione di rosso, e diciamo che esso è rosso; che ci fa quella della gravità, e diciamo che è grave; che ci fa quella della durezza, e diciamo che è duro; che ha un certo volume, e diciamo che è voluminoso nel senso di esteso.

Se queste qualità cangiano d'intensità senza cangiare di natura, diciamo che questo corpo è più o meno rosso, più o meno grave, più o meno duro, più o meno voluminoso, ed abbiamo portata l'idea di quantità nella idea di ciascheduna di queste qualità; ma non abbiamo un mezzo atto a misurare questa quantità.

In appresso osserviamo che questo corpo è distinto e separato da ogni altro, e senza divisioni in sè medesimo, senza separazione

tra le sue parti, la quale ci abiliti a riguardarlo come parecchi esseri differenti. Noi facciamo un nuovo aggettivo per esprimere questa circostanza. Diciamo ch' esso è solo, che è isolato, che è unico, che è *uno*.

Ben tosto lo veggiamo unito ad un altro corpo, che dal canto suo è distinto; è *uno* anch' esso, il quale viene a congiungersi a quello senza però mescolarvisi, senza confondervisi, senza cessare infine d' essere *uno* esso medesimo. Noi non possiamo dire che il primo è più *uno* di quello che non fosse. Questa qualità è assoluta in tutti e due. Ma però questo primo corpo è cangiato, od almeno la sua più apparente qualità, cioè il volume, è accresciuta. Diciamo adunque non già ch' esso è *più uno*, ma che è un *aggiunto* ad uno, *accresciuto* d' uno, che è *uno più uno*. Se a questo corpo viene ad aggiungersi un altro, che non vi si meсca, che sia sempre uno esso medesimo, noi diciamo che il primo è *uno*, *più uno*, *più uno*. Se ne viene ancora un altro istessamente, noi diciamo che quel primo *è uno*, *più uno*, *più uno*, *più uno*; e così via discorrendo.

Abbiamo già osservato altrove (1), che se noi non inventassimo de' nuovi segni per indicare ognuno di questi differenti stati suc-

---

(1) V. *Ideologia propriamente detta*, cap. XVI.

cessivi, prestissimo ci si renderebbe impossibile di distinguerli gli uni dagli altri, e di paragonarli tra loro. Perciò inventiamo differenti aggettivi, e tali che non si possano confondere. *Essere uno*, *più uno*, noi diciamo *essere due*. *Essere uno più uno*, *più uno*, diciamo *essere tre*. *Essere uno più uno*, *più uno*, *più uno*, diciamo *essere quattro*; e così di seguito.

Nessuno dee meravigliarsi udendomi nominare aggettivi queste parole, le quali comunemente si chiamano nomi di numeri. In fatti mettiamo da parte per un momento tutti gli aggettivi determinativi (gli articoli) e le designazioni di plurale e di singolare, senza le quali in varie lingue non si potrebbe nominare veruna idea; mettiamo da parte inoltre l'abitudine di porre certi aggettivi piuttosto innanzi che dopo il sostantivo modificato; *un corpo*, ovvero *corpo uno*, è l'idea indefinita *corpo*, congiunta alla idea di *essere separato da ogni altro*, di essere isolato e indiviso, di essere *uno*. *Due corpi* o *corpi due*, è la stessa idea indefinita *corpo* congiunta alla idea di essere *uno unito ad un altro uno* che resta distinto, vale a dire, congiunta alla idea di essere *uno più uno*. *Tre corpi*, o *corpi tre*, è la stessa idea indefinita *corpo* congiunta alla idea di *essere* unito *ad un altro uno*, poi *ad un altro uno*, sempre distinto, vale a dire, di *essere uno*, *più uno*, *più uno*; ed è lo stesso di quattro, cinque, ec.

Queste parole *uno, due, tre, quattro, cinque* sono dunque veri aggettivi. Noi vedremo in breve l' istante in cui essendo presi sostantivamente diventano nomi, e nomi di numeri, poichè rappresentano idee di numeri.

Dal momento che abbiamo creati questi aggettivi, i quali indicano e mettono in chiaro i differenti gradi di quantità, noi abbiamo piantata la base della scienza di quantità, cioè della scienza consistente nella cognizione delle proprietà di questa proprietà degli esseri; il che vuol dire ancora della scienza consistente unicamente nella investigazione di tutte le combinazioni che possono farsi dei differenti gradi di questa proprietà.

Questa scienza, immensa ne' suoi sviluppamenti e ne' suoi particolari, ed inestimabile per la moltitudine ed utilità delle sue applicazioni, riposa tutta quanta sopra una sola condizione, ed è *che i differenti gradi di quantità espressi da questi differenti aggettivi sieno tutti ad una eguale distanza gli uni dagli altri, e che questa distanza sia sempre eguale al grado od alla quantità di quantità espressa dall' aggettivo uno, da cui essi emanano.* Senza questa condizione il senso di questi differenti aggettivi non sarebbe determinato che imperfettamente, o, per dir meglio, non sarebbe in nissun modo determinato, e non si potrebbero paragonare gli uni cogli altri, eccetto che in una maniera vaga e spoglia di precisione: in una paro-

la, non vi sarebbe luogo a scienza, ad una serie cioè di deduzioni; o questa scienza sarebbe la più confusa e la meno esatta di tutte. Ma con questa condizione il significato di ciascheduno di questi aggettivi è, e resta di una estrema esattezza; e non sono tutti quanti se non espressioni abbreviate del valore dei differenti multipli dell' aggettivo uno; il che costituisce effettivamente, siccome abbiamo veduto, la loro etimologia, la loro destinazione prima, e la cagione unica della loro creazione.

Parmi che *Condillac* e *Condorcet* medesimi, volendo portar la fiaccola della filosofia e dell' analisi fin nella culla della scienza delle quantità, non si sieno abbastanza fermati su questa osservazione fondamentale: onde è che occorre dir loro con *Bacone*, che il loro ingegno ha troppo d' ali, e poca zavorra. Se si può fare un rimprovero simile a siffatti uomini, luminari e guide della umana specie, quanto non dobbiamo temere noi di andare troppo solleciti, noi che siamo deboli loro scolari!!! Fermiamoci dunque almeno un momento per esaminare cosa risulti da questa idea prima dalla quale derivano tutte le altre, da questa idea principale da cui non possiamo che trarre conseguenze, da questa idea madre di cui non facciamo che raccogliere i prodotti. Saremmo ben ciechi, vani e mal accorti, e me n' è garante *Bacone*, se non accordassimo ad essa tutta quanta l' attenzione nostra.

Da questa condizione radicale e fondamentale risultano tre cose di una somma importanza, e che non possiamo dispensarci dal notare : cioè ,

1.° Che tutte le nostre speculazioni sopra i differenti aggettivi di quantità, e tutte le combinazioni che ne possiamo fare, non riferendosi che alle loro relazioni coll' aggettivo *uno*, da cui emanano, e non consistendo che nella loro proporzione col suo valore qualunque sia, esse sono sempre egualmente vere, qualunque sia l' essere o la cosa a cui questo aggettivo si applica. E questo fa che si può separarlo da ogni qualunque essere, riguardarlo come il nome di una certa quantità di quantità, qualunque essa sia, o come dicesi, prenderlo sostantivamente come tutti quelli che ne derivano, che per ciò diventano i così detti nomi di numeri, vale a dire i nomi di diversi gradi di quantità ancora non applicati ad alcun oggetto in particolare.

2.° Che queste speculazioni e queste combinazioni non hanno più allora esistenza se non nella nostra immaginazione; ma che per trasportarle di nuovo nel mondo reale e positivo non vuolsi altro che cessar di prendere l'aggettivo *uno* sostantivamente, e unirlo di nuovo ad un essere speciale e particolare, come la prima sua destinazione comporta, atteso quanto abbiamo già veduto; e che dall' istante in cui noi abbiamo di tal maniera fissato il valore della unità, quella

di tutti i suoi multipli e di tutte le combinazioni che se ne possono fare, viene con ciò stesso determinata rettamente e rigorosamente.

3.° Da ciò nasce che quando noi abbiamo così unito l'aggettivo *uno* con un essere conoscinto e determinato, non si può più quest' essere nè combinare, nè paragonare con altri esseri simili ed eguali ad esso. Noi possiamo ben dire: *un ciliegio, più un ciliegio, è*, o *diventa due* (intendete due ciliegi); ma non possiamo dire: *un ciliegio, più un pero, è*, o *diventa due*; perchè non si saprebbe dire se sieno due ciliegi, o due peri, atteso che non è nè l' uno nè l' altro. Vero è che si può dire: *un ciliegio, più un pero, sono*, o *diventano due alberi;* ma ciò viene perchè allora l' unità non è più nè l' idea *ciliegio*, nè l' idea *pero*, ma l' idea *albero*; e sono realmente alberi in generale che si calcolano, e non due alberi di tale o tale altra specie; che è tutt' altra cosa.

Ed è sì vero che l' unità, la quale colla sua ripetizione forma tutti i numeri di un calcolo, deve sempre essere in tutti questi numeri esattamente la stessa che è nel primo di tutti, cioè il numero *uno*, che quando diciamo *un ciliegio e un ciliegio fanno due*, bisogna, perchè ciò sia vero, che si tratti della idea generale e specifica del ciliegio, perchè effettivamente essa è la medesima in tutti. Che se al contrario si trattasse d'idee

individuali e particolari di tale o tale ciliegio, noi non potremmo dire che esse fanno due, se non in quanto questi due ciliegi fossero perfettamente eguali in tutto. Senza questa condizione potrebbe darsi che sotto molti aspetti il primo unito al secondo non facesse *due*. Per esempio, sotto il rispetto della quantità di frutti che ha attualmente, noi per certo non potremmo dire che unito ad un altro fa due; perciocchè potrebbe essere che con un tale non facesse che uno e mezzo; e che con un tale altro facesse quattro, ed anche sei; e non farà realmente e precisamente due che con quello che avrà esattamente una quantità di frutti eguale alla sua.

4.° Da ciò nasce ancora, che ad oggetto che si possano con buona riuscita applicare ad una classe o categoria di esseri o di idee le speculazioni della quantità astratta, e le combinazioni costituenti il calcolo, bisogna che questi esseri o queste idee siano di natura tale da potersene separare e fissare una quantità determinata e precisa che serva di unità; e questi esseri o queste idee godranno tanto più di questo vantaggio, quanto che saranno più suscettibili di divisioni chiare, permanenti e ben espresse in tutti i tempi e in tutti i casi.

Queste quattro osservazioni pesate e meditate maturamente, ci fanno vedere ad evidenza, 1.° in che esattamente consista tutta

la scienza della quantità. 2.° Perchè sia essa suscettibile di essere sì perfettamente astratta, e sì compiutamente certa nel suo stato di astrazione assoluta. 3.° Perchè le nostre differenti specie d'idee sieno più o meno atte a ricevere l'applicazione delle combinazioni costituenti questa scienza, e perchè le speculazioni di cui sono l'oggetto, sieno più o meno chiare, lucide e certe a proporzione del grado in cui godono di questo vantaggio (1). A tutto ciò si può aggiungere che queste medesime osservazioni ci manifestano che la scienza della quantità non ha punto una maniera di procedere diversa da tutti gli altri rami delle nostre cognizioni, e che, come abbiamo già dimostrato in parecchi luoghi, e segnatamente nel capitolo precedente, i raziocinii sui quali essa si fonda, hanno le stesse cagioni di certezza e di errore che tutti gli altri, di cui non sono che una specie particolare (2).

---

(1) Tale si è eminentemente la scienza della *estensione* per le ragioni soventi volte già accennate. Onde non può dirsi abbastanza quanto ammirabile sia stata l'idea di applicare l'algebra alla geometria. Ma sarebbe una idea falsa quella di applicare l'algebra anche a tutti gli altri rami delle nostre cognizioni, senza assicurarsi prima se le idee ch'essi hanno per oggetto, ne sieno suscettibili. (*Nota dell'Autore.*)

(2) Veggasi a questo proposito la *nota* a pag. 115 del vol. I di questa Logica.

Ecco dunque la natura della scienza delle quantità ben illustrata, e bene spiegata l'origine sua: non ci resta più che da parlare de' suoi procedimenti, o, per dir meglio, de' suoi istromenti.

E qui siami ancora permesso di allontanarmi da *Condillac*, ed anche di contraddirgli, nel tempo stesso in cui pur confesso d' essere istruito da lui e dalle sue lezioni. Una scienza non è una lingua, e una lingua non è un metodo; e come pure dall' altra parte non è punto vero che una idea astratta e puramente intellettuale sia assolutamente la cosa stessa che il segno il quale la rappresenta, e che assolutamente non abbia altra esistenza che quella di questo segno. Queste sono espressioni enimmatiche (e direi quasi epigrammatiche), e possono con ragione prendersi per veri paradossi. Esse venendo forzate onde far effetto, mancano intanto di chiarezza e di giustezza per vari riguardi.

Una scienza consiste nella cognizione di un gran numero di verità relative ad un medesimo oggetto: un metodo è un mezzo di giungere ad imparare o a scoprire queste verità. Esso è una guida per condursi in questo studio, ed è l' unione ossia la esposizione de' procedimenti che fa d' uopo impiegare per riuscirvi. Una lingua nel senso più generale è una raccolta di segni, qualunque sieno, atti ad esprimere idee di ogni specie.

In un senso più ristretto parecchie scienze hanno delle lingue o delle porzioni di lingue loro proprie, perchè non esprimono se non se idee relative a queste scienze. Tutte queste lingue particolari, di qualunque natura sieno i loro segni, sono talmente tronche, che esse si limitano quasi a semplici nomenclature senza alcuna sintassi. Quella o quelle che appartengono alla scienza delle quantità, sono le meno imperfette (1), ma però lo sono ancora tanto da essere spessissime volte obbligate a chiamare in soccorso le lingue volgari. Finalmente i segni di tutte le lingue sono unioni d' impressioni sensibili, che ricordano e rappresentano delle idee alle quali si sono intimamente unite, e le operazioni intellettuali per cui queste idee sono state percette o composte.

Da queste spiegazioni semplicissime si vede ad un tratto, 1.° la differenza che esiste da una parte tra una lingua ed una scienza, e dall' altra parte tra una linga ed un metodo. 2.° La differenza, non meno reale, che sussiste costantemente e necessariamente tra una idea e il suo segno.

Certamente *Condillac* ha fatto una scoperta ammirabile ed immensa, osservando che tutte

(1) Esse hanno una sintassi, poichè traggono soccorso dal posto che i loro segni occupano, ed hanno regole per combinarle. *(Nota dell' A.)*

le nostre idee composte, vale a dire tutte quelle che noi abbiamo dopo pochissimo tempo di esistenza, sono il prodotto della unione di una moltitudine di operazioni intellettuali, pronte sempre a svanire e a disgiungersi; di modo che il loro risultato si annienterebbe per noi, e non potrebbe più servire di base a combinazioni ulteriori, se non fosse fissato e perpetuato mediante una impressione sensibile che gli si aggiunge in una indissolubile maniera. E questo lo metteva in diritto di dire che l' esistenza di ogni idea astratta, ed anche di ogni idea composta, sarebbe fuggevole e transitoria senza il segno che vi è unito; ma non già di dire ch' essa non consiste se non in questo segno, e che non ha altra esistenza che quella di questo segno: perciocchè non è possibile che il segno e la cosa significata non sieno eternamente due cose distinte. Questa è una prima esagerazione.

Condillac inoltre ha fatto prova di una squisita sagacità, osservando che dal momento che ci serviamo de' segni per combinare le nostre idee, e che ce ne serviamo quasi sempre in guisa che ci dispensano dal salire alla composizione di queste idee, la maniera con cui questi segni sono formati esercita sopra di noi una fortissima influenza; onde poi ha avuto grande ragione di concluderne che le collezioni di questi segni, che sono le lingue, vengono ad essere

per noi istromenti potentissimi e necessarii, e tali di più, che il lavoro (dirò così) di coloro che si servono di simili strumenti, si risente prodigiosamente della maniera con cui questi sono fabbricati; e ciò sino al punto, che siccome sono stati sempre inventati in tempi in cui non si aveva una chiara idea del loro uso e delle loro proprietà, la cattiva loro costruzione nuoce singolarmente al loro effetto. Ma non avrebbe dovuto dire che questi istromenti sono metodi. Vero è che alla costruzione e all' impiego di questi istromenti concorrono e voglionvi de' metodi; ma vero è ancora che essi non possono mai essere metodi. Adunque questa sua è una espressione inesatta.

Finalmente *Condillac* ha ancora avuto un merito prodigioso in veggendo chiaramente pel primo, che giacchè tutte le nostre idee sono espresse con de' segni e sono rappresentate nelle lingue, tutte le nostre scienze, le quali non consistono se non se nella depurazione delle nostre idee e nello stabilimento della giusta loro concatenazione, non hanno realmente altro effetto che di ben determinare il valore de' segni e il legittimo impiego delle lingue. Ma non per ciò si verifica meno che la scienza sia l' oggetto, e la lingua sia il mezzo di questa opera; nè *Condillac* ha potuto giustamente concludere che una scienza ed una lingua sono una sola e medesima cosa. E questo pure è un

andare oltre i fatti. Non è, per quanto credo, che nell' ultima sua Opera che si sia permesso apertamente siffatte asserzioni: e forse queste espressioni iperboliche erano utili per risvegliare l' attenzione dei lettori, e mostrare con forza come sieno intimamente insieme cose tra le quali il comune degli uomini non vede che relazioni lontane e confuse. Ma in seguito queste stesse espressioni troppo energiche hanno l' inconveniente di confondere cose differenti, e di fare malamente conoscere in che precisamente consista l' invenzione de' segni, la formazione delle lingue, la creazione delle scienze, e la natura dei metodi che bene o male conducono in queste diverse operazioni. E finalmente resta sempre fermo che una scienza, il metodo ch' essa siegue, la lingua che impiega, le idee da essa elaborate e i segni che rappresentano queste idee, sono altrettante cose distinte e differenti, le quali non è permesso di confondere insieme prendendo le une per le altre.

Muniti di questi schiarimenti, ora possiamo continuare la storia della scienza della quantità, ed esaminarla ne' suoi differenti gradi di avanzamento; e ciò che terminerebbe di provare, se ve ne fosse bisogno, che la scienza e la lingua sono due cose ben didistinte, si è che noi andiamo a vedere che una stessa scienza impiega successivamente differenti lingue.

La scienza della quantità è abbozzata dal momento che noi abbiamo formata l'idea della unità, che abbiamo notati gli stati differenti della unità aggiunta successivamente a sè medesima, e che abbiamo distinti questi differenti stati gli uni dagli altri, mediante i nomi di numeri. Imperciocchè da quel momento noi possiamo fare qualche combinazione d'idee di quantità, o, in altri termini, qualche calcolo. A tale epoca questa scienza si serve indifferentemente dei segni di tutte le lingue parlate volgari, e non impiega altri segni che i loro; e i suoi calcoli nella forma sono ancora come saranno sempre per la sostanza, vale a dire, simili assolutamente ai raziocinii relativi a tutte le altre specie d'idee. In questo primo stato questa scienza, come tutte le altre, è limitata a debolissime operazioni.

Ma ben presto gli uomini cercano di rendere permanenti i segni fuggevoli delle loro lingue parlate. E se immaginano di fissarle mediante una scrittura propriamente detta, la quale non faccia che notare i suoni delle parole, la scienza delle quantità approfitta, come tutte le altre, di questa bella innovazione, e al pari delle altre diventa capace di raziocinii concatenatissimi e delle più complicate combinazioni: perciocchè è più facile seguire un calcolo in iscritto anche senz'altro soccorso che quello de' nomi dei numeri, che di farlo colla testa mediante

lo stesso mezzo. Tuttavolta la scienza delle quantità non ha ancora così un procedimento che sia esclusivamente suo proprio.

Ma se si pensa a figurare la lingua parlata col mezzo di una lingua dipinta, la quale direttamente ne rappresenti le idee e non i suoni, allora la scienza delle quantità prova, od almeno può provare un effetto particolare estremamente notabile, e che merita di essere svolto diligentemente.

Abbiamo già veduto nella Grammatica, come è funestissima cosa per tutti i rami delle nostre cognizioni, che gli uomini adottino questa maniera di rappresentare le loro lingue parlate, perchè senza somministrare alcun nuovo soccorso al pensiere, non fa che attaccare le idee ad un nuovo sistema di segni, il cui esatto valore riesce cosa impossibile verificare; ond' è che essa non li perpetua se non che in apparenza, o almeno in un modo tanto confuso, che diventa illusorio.

Le idee di quantità fanno una eccezione notabilissima a questa massima. Esse sono di una natura sì precisa, e le loro relazioni tra esse sono sì poco variate, e determinate sì chiaramente, che non si può prendere abbaglio; nè tale maniera di rappresentarle può recare la minima oscurità. D'onde nasce che in questo caso la lingua dipinta, quand' anche non fosse, come potrebbe pur esserlo, meglio fatta per quest' oggetto, che

la lingua parlata, sarebbe almeno senza inconveniente a riguardo delle idee di quantità, e servirebbe pienamente allo scopo di renderle permanenti senza confusione, ed avrebbe eziandio sulla scrittura vera il supremo vantaggio della brevità. Tale adunque si è il sistema delle figure che chiamiamo *cifre romane*. Le quali lettere dipingono chiaramente i numeri, e sono meno lunghe a tracciare di quello che sarebbero le parole, colle quali bisognerebbe altronde scrivere compiutamente tutti i suoni de' nomi dei numeri di una lingua parlata. Per questa ragione quindi se n' è fatto uso; ed ecco di già la scienza delle quantità impiegante una lingua od una porzione di lingua particolare che le è propria; perciocchè non è dessa più la semplice scrittura della lingua parlata volgare.

Ma v' è di più ancora. La precisione delle idee di quantità e la monotonia delle loro relazioni fanno che una lingua dipinta possa avere per esse un vantaggio enorme sopra ogni lingua parlata, qualunque essa siasi: la quale precisione e monotonia sono tali, che dopo avere rappresentato un piccolissimo numero d' idee radicali mercè di un egual numero di figure corrispondenti, si possono esprimere tutte le combinazioni e le relazioni di queste idee colla sola posizione nello spazio di queste figure relativamente le une alle altre. Pel solo effetto quindi della sua

posizione un 2 rappresenta chiaramente *due*, o *venti*, o *dugento*, o *due mila*, ec. Ora ciò non può farsi da alcuna lingua parlata, nè da alcuna lingua scritta; e questo è ciò che costituisce la lingua aritmetica quale noi abbiamo, e che le dà una superiorità prodigiosa su tutte le altre. E perciò in essa noi pensiamo ad idee di quantità; e perciò l' adottare una lingua dipinta, che è funesta a tutti gli altri sistemi d' idee, è al contrario cosa di una somma utilità pel sistema delle idee di quantità (1).

Osserviamo intanto che sino a questo momento la scienza della quantità non ha veruno svantaggio sopra tutte le altre; essa forma e continua i suoi raziocinii cogli stessi procedimenti di tutte le altre scienze: essa li siegue nella medesima maniera sino al grado di complicazione che la nostra mente è capace di sostenere; e poichè v' è parità ne' mezzi, questo grado di complicazione dee essere lo stesso in tutti i generi. Ond' è che il punto a cui giunge la scienza delle quantità prima di avere il soccorso delle cifre, quando cioè si serve de' soli nomi de' numeri, è esattamente corrispondente a quello in cui sono tutte le scienze, le quali non

(1) Si osservi che la sostituzione delle cifre arabe alle cifre romane ha di gran lunga accresciuti i vantaggi, se non fosse altro per la speditezza maggiore con cui le cifre arabe possono scriversi.

hanno altri segni che quelli delle lingue parlate. Se dunque questo grado di avanzamento ci sembra tenuissimo per la scienza della quantità, quale noi la conosciamo, e se essa lo ha prodigiosamente oltrepassato nello stato in cui oggigiorno si trova, dobbiamo conchiudere che ciò è unicamente l' effetto della perfezione de' suoi segni; e se essa ha dei segni tanto superiori agli altri, dobbiamo eziandio riconoscere che ciò nasce da questo, che la natura delle idee di cui essa si occupa, ne è suscettibile. E quindi fermamente io penso che questa maniera di vedere ci dà una giustissima idea de' paragoni e delle combinazioni che dobbiamo stabilire tra le nostre diverse specie d' idee e i nostri diversi rami di cognizioni (1).

La singolare comodità delle idee di quantità è ben lontana dal limitarsi a questo punto. Essa anzi è tale, che nelle speculazioni che la riguardano si può anche trascurare il soccorso di queste cifre, le quali sono pur tanto superiori a tutto ciò che abbiamo di analogo negli altri generi. E non solamente si possono combinare queste idee senza applicarle ad alcun essere reale, vale a dire in uno stato di perfettissima astrazione, il che si fa colle cifre ed anche coi nomi de' nu-

---

(1) Veggasi la *nota* a pag. 115 del vol. I di questa Logica.

meri; ma si può fare la stessa cosa anche senza neppure considerare menomamente il loro valore assoluto, fin anche come quantità astratta: il che appunto fanno i segni della lingua aritmetica letterale, ossia della lingua algebraica. Si può adunque riguardare come una continuazione della lingua aritmetica numerale; ma però come una continuazione tale, che i segni e la maniera di marcare le loro relazioni sieno cangiati, vale a dire che la nomenclatura e la sintassi sono differenti: il che dee farla considerare come un' altra lingua. Con questa nuova lingua si calcolano degli *a* e dei *b*, senza imbarazzarsi di quanto possano valere ridotti in cifre, e colla certezza che si sostituirà loro questo valore quando vorrassi, e colla certezza inoltre (cosa che maggiormente importa) che tutte le combinazioni le quali se ne saranno fatte, qualunque sieno i valori numerici che pongansi in luogo di *a* e di *b*, saranno sempre egualmente giusti, purchè questi diversi valori conservino tra loro le medesime proporzioni; come si è sicuri che i valori numerici astratti hanno sempre le stesse proprietà, qualunque sia la cosa a cui vengano applicati.

Questa seconda considerazione fa che si proceda anche più oltre. Si trattano come nuove quantità di un ordine superiore anche le proporzioni, le relazioni, le proprietà, i limiti di queste prime quantità già non valutate: si esprime tutto questo con nuovi

segni: si calcola colla medesima sicurezza egualmente ben fondata; e si è costantemente certi che in fine si potrà ridurre il tutto, se si vuole, in numeri precisi (1).

Io non seguirò più a lungo il filo di queste idee: credo che la loro semplice indicazione basti per giustificare la distinzione che ho stabilita, o, per dir meglio, mantenuta tra una scienza, una lingua ed un metodo per far vedere la vera natura delle verisimiglianze e delle differenze che esistono tra la scienza della quantità e tutte le altre scienze; e per far pensare con me che la stupenda certezza e i prodigiosi successi di questa scienza vengono dalla immensa superiorità de' suoi segni; e che la possibilità di questa superiorità è connessa colla perfetta precisione e colle poche varietà delle idee di cui essa si occupa.

Vorrei che queste osservazioni fossero sviluppate, provate e rendute incontrastabili nell' Opera di cui qui non fo che abbozzare il progetto. Allora si vedrebbe chiaramente non solo in che consista realmente la scienza della quantità, e come essa nasca e cresca, ma ancora quali sieno le vere relazioni sue colle altre scienze, e perchè essa sia più

---

(1) Anche di questo la cagione unica troverassi nell' accennata *nota* a pag. 115 del vol. I di questa Logica.

compiutamente applicabile alle une che alle altre; e sarebbe insiememente manifesto ch'essa dipende dai medesimi procedimenti logici, e che ha le stesse cagioni di certezza e di errore, e che non ha nulla di particolare fuori che la chiarezza, il piccol numero delle sue idee e la perfezione de' loro segni. Quest' Opera sarebbe un eccellente preliminare allo studio della scienza della quantità, e nel tempo stesso formerebbe la terza ed ultima Parte della storia dell' applicazione de' nostri mezzi di conoscere, all'esame di tutti gli esseri che non sono *noi*, delle proprietà di questi esseri, e delle proprietà di queste proprietà. E sarebbe qualche cosa di più ancora, perchè sarebbe una specie di supplimento alla storia di questi mezzi medesimi, e compirebbe la *Grammatica generale* e la *Logica*, mostrando ch' esse si estendono a tutto, che abbracciano tutto e comprendono nella generalità de' loro principii tutte le specie di segni e d'idee. Imperciocchè tutto ciò che noi sentiamo, non è altro mai che le nostre idee; tutto ciò che in esse osserviamo, non è altro mai che giudizii che ne formiamo; e tutto ciò che ne diciamo, non è mai altro che proposizioni colle quali noi esprimiamo questi giudizii. In una parola, quest'Opera terminerebbe assolutamente i veri *Elementi d' Ideologia*, quali io concepisco che dovrebbero essere; i quali per conseguenza sarebbero composti di nove parti distinte,

tutte del pari necessarie, ma formanti colla loro unione la totalità del tronco dell'albero enciclopedico delle nostre cognizioni reali.

A queste nove parti però io desidererei che si aggiungesse ancora come appendice una indicazione delle false scienze e delle cognizioni illusorie che nascono dall' impiego abusivo della nostra intelligenza, le quali spariscono gradatamente a misura che noi veggiamo con maggiore chiarezza la sua potenza e i suoi limiti.

Dietro queste considerazioni, che possono essere trovate lunghe, quantunque esse sieno assai sommarie, e forse precisamente perchè sono troppo ristrette, credo che si possa rappresentare l'Opera della quale ho parlato fin qui, col quadro seguente:

ELEMENTI D' IDEOLOGIA.

SEZIONE I.

Storia de' nostri mezzi di conoscere.

IN TRE PARTI.

1.ª *Parte* — Della formazione delle nostre idee, ossia . . . . Ideologia (1) propriamente detta.
2.ª *Parte* — Della espressione delle nostre idee, ossia . . . . Grammatica.
3.ª *Parte* — Della combinazione delle nostre idee, ossia . . . . . Logica.

SEZIONE II.

Applicazione de' nostri mezzi di conoscere allo studio della nostra volontà e de' suoi effetti.

IN TRE PARTI.

1.ª *Parte* — Delle nostre azioni, ossia . . Economia.
2.ª *Parte* — De' nostri sentimenti, ossia Morale.
3.ª *Parte* — Della direzione delle une e degli altri, ossia . . . . Governo.

---

(1) Abbiate cura per tutti questi nomi, e spezialmente per quelli della Sezione II di attaccarvi non il significato ordinario, ma quello che risulta dalle spiegazioni contenute in questo capitolo, senza di che avreste una idea affatto falsa di ciò ch essi rappresentano.

(Nota dell' Autore.)

SEZIONE III.

Applicazione de' nostri mezzi di conoscere allo studio degli esseri che non sono noi.

IN TRE PARTI.

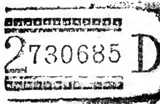
1.ª *Parte* — Dei corpi e delle loro proprietà, ossia . . . . Fisica.
2.ª *Parte* — Delle proprietà della estensione, ossia . . . . Geometria.
3.ª *Parte* — Delle proprietà della quantità, ossia . . . . Calcolo.

APPENDICE.

Delle false scienze che la cognizione de' nostri mezzi di conoscere e del loro legittimo impiego distrugge.

Quando questo Quadro sia compiuto, io ho ferma credenza che si avranno finalmente de' veri *Elementi d' Ideologia*, o, se vuolsi, di *Filosofia prima;* o in altri termini, un *Trattato compiuto della origine di tutte le nostre cognizioni.* E ben preziosa si è l' Opera che ci manca! Possa io avere affrettato, ancorchè ciò non fosse che di un solo istante, l' epoca fortunata in cui si avrà tale Opera! Se ne fossi sicuro, crederei che la mia vita non fosse stata passata tutta quanta senza essere di qualche utilità; e questa sì dolce idea mi farebbe beato.

Fine del Volume II.


2730685 D

INDICE.

Digitized by Google